АКАДЕМИЯ НАУК СССР
Институт востоковедения

Н. В. Исаева

ШАНКАРА
и индийская философия



Москва
„НАУКА"
Главная редакция восточной литературы
1991

ББК 87.3 (5Ид)
И85

Ответственный редактор
В.В. ВЕРТОГРАДОВА

Редактор издательства
Л.Ш. ФРИДМАН

Исаева Н.В.
И85 Шанкара и индийская философия – М.: Наука. Главнан редакция восточной литературы. 1991 – 199 с.
ISBN 5-02-016897-1

Книга посвящена одному из крупнейших мыслителей древней и раннесредневековой Индии, основателю религиозно-философской школы адвайта-веданты – Шанкаре (около VIII в.). Его идеи рассматриваются сквозь призму полемики с представителями прочих влиятельных ортодоксальных и неортодоксальных направлений религиозно-философской мысли Индии.

И $\frac{0301030000-044}{013(02)-91}$ 5-90 ББК 87.3(5Ид)

ISBN 5-02-016897-1

© Главная редакция восточной литературы издательства "Наука", 1991

Светлой памяти моего учителя –
Октябрины Федоровны Волковой

ВВЕДЕНИЕ

История человечества знает не только свои «звездные часы», но и ключевые фигуры героев. И к чести человечества можно заметить, что оно умеет чтить и помнить не одних лишь великих полководцев и государственных мужей, но и мыслителей, поэтов, духовных наставников. Многие из них умирали в безвестности, чтобы затем, в какой-то поворотный момент развития культуры или религиозной жизни, стать единственно необходимыми (вспомним, как спустя полвека после кончины был заново открыт чудак и фанатик Кьеркегор, посмертно признанный зачинателем ряда направлений религиозной и философской мысли). Другим везло больше: они приходили столь удачно, что самой жизнью, примером и личной проповедью могли воздействовать на свое окружение, увлекать за собой тысячи приверженцев, по-новому лепить духовный образ эпохи. Такими были легендарные основоположники мировых религий или, скажем, если уж брать более близкие нам, «человеческие» примеры, – Франциск Ассизский и Мартин Лютер.

В религиозной традиции Индии счастливая согласованность усилий провидца или реформатора и отклика его последователей объяснялась до крайности просто: когда мир окончательно погрязает в грехе или же в своем ослеплении начинает слишком далеко отклоняться от пути истинного знания, верховный Бог – Вишну или Шива – воплощается и приходит в мир, чтобы навести там порядок. Известны десять основных аватар[1] Вишну, в числе которых был и Кришна, принявший участие в знаменитой битве Пандавов и Кауравов на поле Куру как возничий и наставник героя Арджуны. А среди многих ортодоксально настроенных индусов до сих пор бытует мнение, что одной из аватар Шивы был философ и религиозный деятель раннего средневековья Шанкара.

Шанкара – поистине удивительный и, пожалуй, самый яркий персонаж в истории индийской мысли нашего тысячелетия. Выдающийся религиозный философ и поэт-мистик, ортодоксальный теолог и реформатор, основатель монастырей, странствующий проповедник и блестящий полемист – таким он предстает перед своими современниками, а спустя тысячу с лишним лет и перед нами. Считается, что он умер в 32 года, т.е. примерно в возрасте Иисуса Христа, успев к этому времени создать более 400 произведений самых разных жанров и обойти пешком Южную Индию, попутно наставляя учеников и полемизируя с противниками. Именно с проповеднической деятель-

ностью и религиозно-философским творчеством Шанкары традиция связывает окончательное вытеснение буддизма из Индии в VII–IX вв. н.э. и возрождение там обновленного брахманизма. Однако главное, пожалуй, даже не в масштабах задачи, которую поставил перед собой индийский религиозный мыслитель. Учение Шанкары – пример крайней, возможно, беспрецедентной интеллектуальной и духовной смелости. Вдохновившись ортодоксальной идеей единства всего сущего, он ни разу не остановился на полдороге и не побоялся до конца проследить ее возможные следствия.

* * *

Основанная Шанкарой религиозно-философская школа веданта (vedānta) оформилась позднее других даршан, уже после того, как Индия прошла через «искус» буддизма и начала постепенно возвращаться в лоно брахманистской религии, живая традиция которой никогда, впрочем, не прерывалась полностью. Само название этой системы (veda-anta, букв. «конец вед») толкуется либо как систематическое изложение главных ведийских идей, либо как учение, чьим непосредственным источником служат заключительные части вед – упанишады.

По давней традиции попарного рассмотреаия ортодоксальных философских школ веданта обычно объединяется в одну группу с мимансой; отсюда ее другое название – uttara-mīmāṃsā, или «поздняя миманса». В отличие от pūrva-mīmāṃsā – «первой мимансы», также провозгласившей свою непосредственную связь со священными текстами, веданта учит не ритуальным правилам, опирающимся на букву священных текстов, но определенной целостной интерпретации откровения. Философские направления в рамках веданты варьируют от монизма Шанкары – через систему Рамануджи (XI–XII вв.), в которой мир и души считаются частями или атрибутами вечного Брахмана, – до теистического дуализма Мадхвы (XIII–XIX вв.), где Брахман противопоставлен природе и живым существам.

Собственная система Шанкары носит название advaita-vedānta – «недвойственная веданта». Цель ее – наставить о вечном Брахмане как высшей и единственной реальности. Брахман здесь не просто един; с точки зрения «высшей истины» (pāramārthikam), с ним ничего никогда и не происходило, а все многообразие феноменального мира развертывается благодаря его творящей силе – майе (māyā). Майя – это своего рода завеса или волшебная иллюзия и вместе с тем оборотная сторона Брахмана. Подобно тому как веревка в руках факира кажется змеей, а раковина может издали мниться куском серебра, свойства вселенной в адвайта-веданте лишь временно и ошибочно накладываются на неизменную основу бытия. Освобождение (mokṣa) от иллюзии происходит благодаря возвращению к Брахману как истинному знанию.

Европейский читатель впервые основательно познакомился с адвайтой в конце XIX в., хотя отдельные исследования, посвященные веданте, начали выходить несколько раньше[2]. Солидная база изучения системы Шанкары была заложена трудами выдающегося немецкого индолога Пауля Дойссена.

который, к слову сказать, был также другом и биографом Ницше. В 1883 г. он опубликовал монографию, где учение индийского философа рассматривалось в свете немецкой классической философии, и прежде всего системы Канта /Дойссен, 1883/, а четырьмя годами позже вышел полный немецкий перевод главного произведения Шанкары – комментария к «Брахма-сутрам» /Дойссен, 1887/. Можно отметить также, что в России успехом пользовалась легко написанная, небольшая книга П. Дойссена «Веданта и Платон в свете кантовской философии» (нем. изд. см. /Дойссен, 1922/). После этого работы, посвященные адвайте и веданте в целом, стали появляться одна за другой во все возрастающем количестве. Число их к настоящему времени столь велико, что нет смысла даже пытаться дать сколько-нибудь полный обзор высказанных точек зрения. Вероятно, стоит упомянуть лишь те работы, которые представляют интерес и сегодня.

Во многом в русле направления, намеченного Дойссеном, лежат исследования известного немецкого историка философии Ф. Макса Мюллера, который искал параллели между системами Шанкары и Платона[3]. Учению Шанкары и его предшественников была посвящена капитальная монография Макса фон Валлезера «Ранняя веданта» /Валлезер, 1910/. В 1926 г. вышла любопытная книга немецкого религиоведа Рудольфа Отто, где (на примере Шанкары и Мейстера Экхарта) впервые ставился вопрос об особенностях мистической традиции Запада и Востока[4]. К этому времени веданта – и прежде всего адвайта Шанкары – становится (наряду с буддизмом) одной из популярных тем не только научных изысканий, но и художественного творчества[5].

Начиная с первых десятилетий нынешнего столетия на Западе публикуются также работы индийских ученых, получивших наряду с традиционным и европейское образование. Эти ученые стремились толковать религиозно-философские системы Индии, рассматривая их в контексте мировой (по преимуществу европейской) философии. Среди подобных трудов выделяются многотомные историко-философские исследования С. Дасгупты и С. Радхакришнана, в которых веданте отведено наибольшее по объему и самое почетное место (см. /Дасгупта, 1921–1922; Дасгупта, 1955; Радхакришнан, 1951; Радхакришнан, 1956–1957/). Более сжатое изложение индийской философии (где особое внимание уделено веданте) можно найти в монографии М. Хириянны /Хириянна, 1976/.

Индийские, а вслед за ними и западные историки философии заложили основу сравнительного анализа веданты и прочих школ религиозно-философской мысли Индии. Плодотворное сопоставление центральных положений и категориальной системы адвайты Шанкары и вишишта-адвайты Рамануджи проведено в трудах Д.Н. Сринивасачари /Д. Сринивасачари, 1913/, О. Лакомба /Лакомб, 1937/, П.Н. Сринивасачари /П. Сринивасачари, 1961/ и других исследователей. Проблемы исторических заимствований и типологического сходства веданты и буддизма были поставлены в работах Х. фон Глазенаппа /Глазенапп, 1948; Глазенапп, 1950/. Ортодоксально настроенный индийский философ Т.П. Махадеван опубликовал несколько монографий об адвайте, а также работу, посвященную предшественнику Шанкары – Гаудападе. Он же перевел на английский язык и прокомменти-

ровал ряд произведений Шанкары и других ведантистов (/Махадеван, 1938; Махадеван, 1952; Махадеван, 1970/ и др.).

Вероятно, главная черта и вместе с тем основной недостаток первых специальных работ о Шанкаре – свойственная им некоторая восторженная поверхностность рассмотрения. Говоря словами Пауля Хакера, взятыми из его рецензии на книгу И. Веккиотти о современных индийских мыслителях, они «имеют обыкновение вместо действительного решения проблем прибегать к литературной стилизации их в сплетении туманных формулировок» /Хакер, 1961, с. 370/. Это замечание относится к особенностям литературного метода Радхакришнана в сравнении с более суровым и жестким стилем Шанкары, но во многом оно сохраняет свою значимость и применительно к содержанию ряда историко-философских исследований адвайты.

Среди работ об учении Шанкары, избежавших моды на чересчур поспешные обобщения, хочется назвать прежде всего труды самого Хакера (две монографии и серию статей) (/Хакер, 1950; Хакер, 1951; Хакер, 1953/ и др.), а также книгу К. Сатчидананды Мурти «Откровение и рассуждение в адвайта-веданте» /Сатчидананда Мурти, 1959/. На наш взгляд, они нередко не только обеспечивают верный ракурс рассмотрения этой системы, но и подкрепляют его добросовестным конкретным анализом текстов и категориальной структуры.

Наконец, нельзя не сказать о том, что в последнее время наметился новый этап изучения веданты, связанный с использованием историко-филологических методов и приемов текстологии. Выходит в свет все большее число работ, посвященных специальным терминам и понятиям данной религиозно-философской школы, а также отдельным ее текстам. Это направление выглядит очень перспективным и обещает вскоре стать ведущим среди прочих форм историко-философского исследования. Тесное сплетение филологии и философии характерно для публикаций Ламберта Шмитхаузена /Шмитхаузен, 1965/, Клауса Рюпинга /Рюпинг, 1977/, Тильмана Феттера /Феттер, 1979/, Вильгельма Хальбфаса /Хальбфас, 1983/ и других немецких, голландских и австрийских индологов. Продолжается работа и над критическими изданиями произведений Шанкары[6], равно как и над новыми переводами его текстов[7].

Профессор Туринского университета Марио Пиантелли в своей монографии «Шанкара и возрождение брахманизма» подробно знакомит читателя с биографией великого индийского мыслителя, впервые сведя воедино данные полулегендарных жизнеописаний, литературные, исторические и археологические материалы /Пиантелли, 1974/.

Несколько продвинулось вперед изучение адвайты и в нашей стране. В 1983 г. вышла книга В.С. Костюченко «Классическая веданта и неоведантизм», один из разделов которой посвящен анализу основных идей, сформировавшихся в различных школах веданты[8]. Переводы отрывкон из комментария Шанкары к «Брахма-сутрам», а также несколько статей по отдельным философским проблемам адвайты были опубликованы автором этих строк (см. /Исаева, 1979; Исаева, 1983; Исаева, 1983а; Исаева, 1985; Исаена, 1985а; Исаева, 1988; Исаева, 1989/). В монографию В.Г. Лысенко об индийском атомизме включена содержательная глава о критике вайшешики Шанкарой /Лысенко, 1986, с. 141–153/.

В предлагаемой работе рассматриваются основные теоретические положения адвайты Шанкары: концепция тождества Атмана и Брахмана, своеобразвое понимание причинности, доктрина майи и пр. Следует сразу же оговориться, что в ряде случаев такая задача предполагала эксплицитное вычленение и интерпретацию внутренних логических связей адвайты. А подобная интерпретация неизбежно включает в себя некоторый элемент авторского произвола, поскольку эти внутренние связи отнюдь не лежат на поверхности, да и сам Шанкара, по всей вероятности, не закладывал их сознательно в общую конструкцию. В самом деле, адвайтист рассматривал свою систему прежде всего как верное отображение изначального поучения вед, где каждое положение было равно важным, а значит, и независимым. На наш же взгляд, прослеженные в работе логические соответствия диктовались скорее потребностями внутренней организации и уравновешенной архитектоники самой адвайты.

Все сказанное не означает, разумеется, что за пределами исследования осталась реальная история становления веданты, рассмотрение ее непосредственных корней и истоков. Исторический материал в наибольшем объеме присутствует в первых двух главах книги. Однако даже проблема исторического анализа адвайты не так проста, как это может показаться на первый взгляд. Она вынуждает исследователя, например, определить свое отношение к вопросу о влиянии буддизма и других религиозно-философских школ на учение Шанкары.

Известно, что одним из непосредственных учителей Шанкары был Гаудапада, чье главное произведение – «Мандукья-карики», бесспорно, написано под прямым воздействием буддийских идей. Шанкара создал к Карикам свой почтительный комментарий; именно благодаря посредничеству Гаудапады в его произведениях появилось представление об уровнях реальности, доктрина «высшей» и «низшей» истины, а также сама идея майи, которая не была достаточно подробно развернута в упанишадах. Это дает повод многим современным исследователям говорить о решающем влиянии предшествующих учений на становление адвайты, о вольном или невольном заимствовании ее положений из более ранних или же современных Шанкаре систем, в том числе и неортодоксальных.

Не подлежит сомнению, что исторически адвайта не могла бы сложиться в том виде, в каком мы ее знаем, без опыта и работы многочисленных предшественников. Шанкара охотно признавал связь своего учения с пурвамимансой – особенно когда дело касается отношения к ведам или применения источников достоверного познания. Не менее очевидна концептуальная близость, роднящая адвайту с санкхьей и йогой. Своей склонностью к употреблению развернутой логической аргументации, а также интересом к эпистемологической проблематике Шанкара обязан не только ортодоксальным системам, но и – прежде всего – джайнизму и буддизму.

Тем не менее попытка решить вопрос о связи учения Шанкары с прочими системами выглядит довольно бесплодной, если она проводится не в плане выяснения исторического влияния последних на адвайту, но прежде всего вычленения в этом цельном учении «заимствованных» идей и положений. Нападая на другие школы и защищая собственную, Шанкара

часто ассимилирует и реинтегрирует отдельные религиозные и философские концепции своих предшественников и противников. Однако он сам несет полную ответственность за то, как эти идеи вписываются в стройное здание адвайты и какое место там занимают. Задача Шанкары сводилась к тому, чтобы положить конец «еретическим» выступлениям, идейному брожению и, что не менее важно, сдержать в определенных рамках ритуалистические тенденции старого брахманизма, подчинив их единому духовному порядку. Он стал создателем строгой и внутренне организованной системы; в дальнейшем эта система оказалась достаточно терпимой к возможным интерпретациям на уровне обыденной жизни, положила начало множеству школ и индуистских сект и все же сыграла свою роль в постепенном восстановлении единства необрахманизма.

В этом плане особенно существенной, а вместе с тем и необычайно щекотливой представляется проблема отношения Шанкары к буддизму. Судя по ключевому положению Гаудапады, выступившего своего рода посредником между махаяной и ведантой, ее нельзя решить на уровне обсуждения отдельных вкраплений буддийских элементов в адвайту. Иногда ищут выход, расчленяя творчество Шанкары на отдельные этапы. Тогда «ранний» Шанкара, по сути, отождествляется с Гаудападой и буддизмом, а эволюция его зрелых произведений служит свидетельством нарастания элементов традиционализма и одновременно «реализма». Такой подход демонстрируют, например, С. Дасгупта и П. Хакер, причем последний выделяет в творчестве Шанкары еще одну стадию – предваряющее буддизм увлечение йогой[9]. Их мнение, по существу, стало наиболее авторитетным для большинства западных индологов. «Хотя Шанкара использовал открытия Гаудапады в своей интерпретации (откровения. – *Н.И.*), сам факт того, что поле его деятельности было намного шире, а задача разнообразнее, означал, что он не мог в дальнейшем следовать Гаудападе во всех деталях», – пишет, в частности, Ф. Уэлинг в статье «Шанкара и буддизм» /Уэлинг, 1979, с. 23/.

Подобное деление недолгого в общем-то творчества Шанкары выглядит несколько искусственным. Содержательные (да и стилевые) различия в его произведениях в действительности не столь уж велики; гораздо существеннее, на наш взгляд, расхождения с Гаудападой и в особенности с самими буддистами. Наконец, представление о постепенной эволюции воззрений Шанкары от буддизма к ортодоксии оставляет без удовлетворительного объяснения то немаловажное обстоятельство, что всю свою жизнь адвайтист вел ожесточенную полемику с неортодоксальными противниками.

В целом вопрос о сущности адвайты и влиянии буддизма на ее формирование до сих пор остается в центре внимания историков философии, занимающихся учением Шанкары. Несмотря на то что точки зрения оппонентов образуют весьма широкий спектр мнений, в самом их подходе к проблеме присутствует некая общая посылка, с которой едва ли можно согласиться.

Согласно Т.П.М. Махадевану, кажущееся подобие адвайты и буддийской шунья-вады было тактической уловкой Шанкары, способом победить оппонента, сделав вид, будто присоединяешься к его позиции: «Адвайтист не отклоняется от своей цели даже тогда, когда он использует аргументы буддийских идеалистов и скрывается за буддийской терминологией» /Махаде-

ван, 1952, с. 219/. Суммируя аналогичные высказывания, характерные для традиционно настроенных индийских ученых, С. Мудгал пишет, что, по их мнению, Шанкара «усвоил практически всю диалектику буддистов, их методологию, аргументы и анализ, их представления, терминологию и даже их философию Абсолюта, придал всему этому ведантистский вид и тем самым уничтожил буддизм» /Мудгал, 1975, с. 187/.

Достаточно приверженцев имеет и диаметрально противоположная точка зрения, по которой махаянский буддизм и адвайта Шанкары полностью совпадают в основных положениях. Как считали С. Радхакришнан, Ч. Шарма и многие другие исследователи, различия, проводимые обычно между этими школами, касаются скорее тонких академических (читай: схоластических) вопросов и не затрагивают существа дела. По утверждению Ч. Шармы, «буддизм и веданта должны рассматриваться не как две противоположные системы, но лишь как различные ступени в развитии одной и той же основной мысли, которая зарождается в упанишадах, находит косвенную поддержку у Будды, полное развитие в махаянском буддизме, открытое возрождение у Гаудапады, достигая зенита у Шанкары и завершается в послешанкаровской философии» /Шарма, 1960, с. 318/.

Если присмотреться внимательнее, корни подобных высказываний можно отыскать у тех ярых защитников ведантистской традиции, которые подозревали самого Шанкару в тайных симпатиях к буддизму. Взгляд этот восходит еще к младшему современнику Шанкары – ведантисту Бхаскаре, полагавшему, что своим учением о майе, заимствованным у буддистов, Шанкара подрывает основы ортодоксальной религии. Рамануджа прямо называл Шанкару «скрытым буддистом» (pracchanna-bauddha)[10]. Речь, по существу, идет лишь о перемене акцента. То, что в свое время вызывало негодование ортодоксально настроенных ведантистов, теперь одобрительно расценивается их более «свободомыслящими» преемниками. После проведения небольшой косметической операции и очищения буддизма и адвайты от «случайных», «исторически обусловленных» наслоений обе системы рассматриваются как выражение одной и той же вневременной абсолютной истины. Согласно одному из исследователей-религиоведов, «различия между Шанкарой и представителями махаянских доктрин – дело скорее акцента и исторического фона, чем действительной сути» /Смарт, 1964, с. 104/. Русский читатель с подобной точкой зрения больше всего знаком по переведенному у нас двухтомному труду С. Радхакришнана «Индийская философия», центральный раздел заключительной, одиннадцатой, главы которого так и озаглавлен: «Единство всех систем» (см. /Радхакришнан, 1956–1957, т. 2, с. 692–694/).

Модификацией того же тезиса можно считать представление о глубоком влиянии буддизма на обновленный брахманизм. В том случае, когда оригинальность веданты не подвергается сомнению, Шанкаре приписывается попытка примирения двух течений мысли: с одной стороны, буддийского, а с другой – ортодоксального, берущего начало еще в упанишадах. «Стало быть, эти два направления развивались отдельно и независимо, – приходит к выводу С. Мудгал. – Они противостояли друг другу как ортодоксальное и "еретическое", тезис и антитезис, причем попытка синтеза была предпринята адвайтистом Шанкарой» /Мудгал, 1975, с. 175/.

Если судить по утрированному варианту подобных воззрений, при этом едва ли имеется в виду взаимное обогащение обоих учений в рамках адвайты. Говоря о воздействии на нее буддизма, С. Дасгупта, например, вовсе отказывает системе Шанкары в сколько-нибудь существенной самостоятельности: «Я склоняюсь к мысли, что философия Шанкары – это в значительной степени объединение буддийских учений виджняна-вады и шунья-вады с добавленным позднее представлением упанишад о постоянстве атмана» /Дасгупта, 1921, т. 1, с. 494/. Иными словами, всё пытаются изобразить таким образом, будто новые идеи, диалектика и прочие интеллектуальные достижения буддизма были извлечены адвайтистом из «еретического» учения противников, а затем наскоро переряжены в привычные формы ортодоксальной фразеологии, в результате чего их взрывоопасная сила оказалась заметно смягчена и приспособлена к традиционным религиозным и социальным порядкам. К аналогичному выводу, по существу, приходит и Ч. Элиот в своем капитальном труде, специально посвященном взаимоотношениям буддизма с ортодоксальной религией. «Интересен вопрос, чем Шанкара обязан буддизму, – пишет исследователь. – Он вел полемику с буддизмом и непосредственно способствовал падению последнего, и все же, если успех учения должен измеряться постоянством и сохранением идей, есть некоторое основание полагать, что побежденный захватил в плен своего победителя» /Элиот, 1954, т. 2, с. 211/.

Так или иначе, вне зависимости от того, признается или отвергается наличие определенной самостоятельности учения Шанкары, в подобных высказываниях подспудно проводится мысль о давлении прежней, уже изжившей себя традиции на новые (безразлично – собственные или заимствованные) положения его системы. Отсюда столько сетований по поводу «чрезмерной» зависимости адвайты от священных текстов и ведантистской ортодоксии. Отсюда же попытки объяснить и извинить «ограниченность» взглядов адвайтиста ссылками на то, что Шанкара был сыном своего времени, из узких рамок которого он хотел было вырваться, да так и не смог. Тот же Ч. Элиот несколько дальше пишет о Шанкаре: «Поскольку единственной его целью было возродить традиции прошлого и подавить свою оригинальность в попытках доказать, что все его идеи – это идеи Бадараяны (т.е. автора «Брахма-сутр». – *Н.И.*) и упанишад, величие его вклада в индийскую мысль поневоле обычно недооценивается» /Элиот, 1954, т. 2, с. 312/.

Таков основной спектр мнений. К какому же из них склоняется автор, как ставится в нашем исследовании вопрос о соотношении веданты и других религиозно-философских школ?

Не подлежит сомнению, что складывавшийся обновленный индуизм, корни которого питала веданта, не был простым восстановлением концептуальных схем, преобладавших до подъема неортодоксальных учений. Однако же и адвайта, сообщившая ему размах и влиятельность, отнюдь не была лишь смесью брахманизма и буддизма, сдобренной горсткой идей, почерпнутых из прочих систем, – смесью, в которой традиционная религия могла играть роль некой необязательной и обветшалой оболочки для нового содержания.

В книге показано, каким образом адвайте удалось перекроить и усвоить многие положения, первоначально зародившиеся в недрах буддизма. Но пожалуй, еще важнее для понимания учения Шанкары оказывается вопрос об отношении адвайты к священной традиции, к речениям вед. Эта традиция здесь – не просто рвущиеся по швам старые мехи для молодого вина: после того как «еретики» – буддисты и джайны – позволили себе усомниться в непогрешимости вед, Шанкаре пришлось переосмыслить и функцию священных текстов, более прочно связав их с ядром своего учения. Наконец, несмотря на очевидное сходство отношения к ведам со стороны Шанкары и мимансаков, убеждение адвайтиста в вечности и абсолютной ценности «писания» отнюдь не сводилось к безыскусному повторению догматов пурва-мимансы. Когда концепции, которые на первый взгляд выглядят одинаковыми, попадают в поле притяжения различных исходных посылок, центростремительная сила лепит их в каждом случае на свой особый лад.

Итак, для определения места Шанкары в истории индийской культуры едва ли не самым важным стало рассмотрение того, как преломилась в его системе роль священной традиции, священных текстов. Поэтому адвайта в книге предстает вначале в полемически-напряженном противостоянии «еретическим» учениям и материализму локаяты, а затем уже в сопоставлении с пурва-мимансой. Представлялось, что для большей четкости и рельефности ви́дения следует дать абрис системы на чужеродном фоне и одновременно проверить верность линии по самой близкой и все же отличной от нее ортодоксальной доктрине. Однако то, что было задумано всего лишь как достаточно искусственный и формальный прием организации материала, принесло неожиданные плоды. Прием этот позволил через выяснение места священных текстов в учении Шанкары выйти на ряд существенных закономерностей внутри самой адвайты. Оказалось, что свидетельство священного писания всякий раз поворнчивалось новой стороной и в полемике с различными противниками адвайты, и в построении отдельных концептуальных блоков этой системы.

Вместе с прояснением общего направления исследования определились и какие-то конкретные средства, которые призваны были помочь его осуществлению. Помимо текстологического и основанного на нем историко-философского анализа в ряде случаев пришлось проводить и специальный религиоведческий анализ теологической концепции Шанкары. Правда, автор старался по мере возможности уклоняться от соблазна слишком отдаленных сопоставлений ее с христианством. Тем не менее некоторые положения христианской герменевтики (даже там, где прямые отсылки к ней могут отсутствовать) часто вносили ясность в теоретическое рассмотрение философии откровения и – шире – философии языка Шанкары.

Точки схождения между адвайтой и западными религиозно-философскими системами просматриваются и в схоластических учениях Фомы Аквинского и Бернара Клервоского, и в мистическом христианстве Мейстера Экхарта, и далее – вплоть до отдельных положений диалектической теологии и христианского экзистенциализма. Похоже, что в истории философии с завидной регулярностью всплывают одни и те же проблемы, которые могут получать разное осмысление и разные решения в зависимости от интел-

лектуальной обстановки эпохи и ее культуры. Наконец, сопоставление далеких концепций важно порой хотя бы для того, чтобы уяснить, *что* именно и *как* именно в них несходно. Пауль Хакер в своей рецензии на немецкое издание книги Мирчи Элиаде о йоге подчеркивает необходимость идти к изучению теологических различий между религиозно-философскими системами через филологическое и историко-философское рассмотрение. Однако он тут же оговаривается: «Впрочем, различение систем здесь гораздо важнее, чем установление подобий, которые, будучи взяты сами по себе, слишком легко ведут к ложным отождесталениям» /Хакер, 1962, с. 318/. Этим предостережением и старался руководствоваться автор предлагаемого труда.

Глава 1

ПРЕДЫСТОРИЯ И СТАНОВЛЕНИЕ ВЕДАНТЫ

О разум, прекрасная птица,
в гнезде из цветочных бутонов сиди,
В гнезде у ног Шанкары-Шивы,
куда стремятся все искушенные в веданте.
В счастливом и вечном гнезде отдыхай,
где нет ни усталости, ни суеты,
где сладко лучатся плоды!
Оставь пустые странствия,
довольно тебе влечься к другим целям.

Шанкара. Шивананда-лахари, 45

Идейная борьба в Индии: веданта и неортодоксальные учения в исторической ретроспективе

В исследованиях зарубежных ученых (и западных и индийских), посвященных рассмотрению классических философских систем (даршан), зачастую проводится мысль, что историю становления и развития философских идей в Индии всегда отличала взаимная терпимость приверженцев тех или иных учений. «Еретик, скептик, неверующий, рационалист и вольнодумец, материалист и гедонист – все они процветают на индийской почве», – утверждал С. Радхакришнан /Радхакришнан, 1956, т. 1, с. 17/. Поразительную уживчивость самых, казалось бы, противоположных воззрений принято было объяснять особым, «мирным» и «антидогматическим» характером индийской традиции. В интересном сборнике откликов /Инклюзивизм, 1983/ на посмертно изданную работу П. Хакера «Инклюзивизм» эта традиция и ее отдельные направления обсуждаются именно с точки зрения их способности инкорпорировать в себя чужеродные идеи. Особая гибкость и толерантность признаются за буддизмом и адвайтой Шанкары, что оценивается как показатель их зрелости по сравнению с прочими учениями; последние же выступают как бы подготовительными этапами или низшими ступенями, включенными в систему более высокого порядка.

Представляется, однако, что о «терпимости» развитых религиозно-философских учений можно говорить лишь применительно к их возможным интерпретациям на уровне повседневной жизни, а также культовым и про-

чим «прикладным» толкованиям. В остальном же индийская философия дает достаточно разнообразную и пеструю картину столкновения противоположных течений и концепций. По мере осмысления той роли, которую сыграли в развитии философской мысли Индии неортодоксальные и «еретические» учения, а также рационалистические направления в лоне самой ортодоксии, значительно меняется и освещение хода этого развития. Становится ясно, что ритм и направленность его определяются взаимным противостоянием и борьбой основных философских систем, равно как и реальным контекстом живой исторической действительности.

* * *

Формированию философских учений, сознательно противопоставивших себя брахманизму, предшествовал период всеобщего «брожения умов», тесно связанный с кризисом прежних форм ведийской религии. Индийские исследователи С. Белвалкар и Р. Ранаде говорят о существовании уже в период упанишад «большого числа еретических» направлений, во многом выходивших за рамки брахманистских верований и заметно влиявших на окраску и направление общего движения духовной жизни /Белвалкар, Ранаде, 1974, с. 443–444/.

Первоначальная оппозиция брахманизму складывалась прежде всего усилиями «странствующих проповедников» – париврaджаков (parivrājaka – «бродяга», как их называют упанишады) или шраманов (śramaṇa – «скиталец»). Аскеты-наставники, бродившие по стране с группами своих учеников, проповедовали отказ от послушного следования ведийским догматам, от почитания жрецов и брахманов. Шесть наиболее известных учителей-шраманов упоминаются в буддийском палийском каноне[1]. Один из них, Макхали Госала, считается основателем секты адживиков[2], отдельные идеи которой оказали заметное воздействие на воззрения самих буддистов.

В рамках адживики сложилось представление о жестком природном детерминизме (niyati, букв. – «ограничение», отсюда «судьба», «доля», «рок»), исключающем вмешательство каких-либо божественных сил или возможность свободного выбора. Наряду с отказом от положений традиционной религии это учение выдвинуло на первый план фаталистический тезис о тщете любых человеческих усилий, направленных на изменение раз и навсегда заведенного круговорота вещей. Так одновременно с критикой брахманизма адживики пришли к убеждению в бессмысленности понятий свободы и моральной ответственности, а также к отрицанию общепринятых этических норм. Наконец, карма у адживиков, по существу, утратила всякую моральную окраску и была прямо отождествлена с действием железного закона niyati. Говоря об адживиках и их преемниках, Г. Якоби указывал: «Сходство между некоторыми из этих "еретических" доктрин, с одной стороны, и идеями джайнов и буддистов – с другой, столь заметно, что оно склоняет исследователя к предположению: как Будда, так и Махавира (легендарный основоположник джайнизма. – *Н.И.*) были обязаны многими своими концепциями таким "еретикам" и сознательно оформили другие положения под влиянием противоречий, которые их разделяли» /Якоби, 1968, с. XXVII/.

В отличие от адживиков более поздние «еретики» – джайны и буддисты – оставили в неприкосновенности традиционное представление о карме и освобождении; тем не менее эти неортодоксальные учения тоже внесли свой вклад в расшатывание здания прежней брахманистской религии жертвоприношения. Рискуя несколько огрубить суть, можно все же отметить, что «еретические» учения и локаята (индийский материализм) выступали прежде всего против регламентации поведения человека ведийскими предписаниями, против успевших устареть и утратить былую привлекательность ритуалов брахманизма.

Буддизм, который выдвинул в качестве идеала существования монашескую общину (saṅgha), замахнулся тем самым и на складывавшуюся социальную основу брахманизма – институт четырех варн и четырех «стадий жизни» (varṇāśramavyavasthā). Как известно, буддисты проповедовали равенство людей независимо от социальной принадлежности, призывая почитать как брахмана того, кто находится на пути к освобождению, а не того, кто претендует на это звание по праву рождения. Они считали также наиболее благоприятным с точки зрения моральной и религиозной заслуги не последовательное прохождение четырех «стадий» [3], а непосредственный переход на высшую ступень отрешенности от мирских забот; именно такую ступень и символизировал статус монаха, подчинившего свою жизнь стремлению освободиться от круга перерождений. По словам С.Мудгала, буддийское движение нашло столь широкий отклик потому, что оно было «хорошо организовано институционально, долгое время пользовалось царским покровительством... имело свои монастыри и учебные заведения и вдобавок опиралось на монашество, выходившее из всех слоев общества» /Мудгал, 1975, с. 171/.

Стоит, впрочем, заметить, что неортодоксальные учения никогда не выступали против брахманизма, так сказать, единым фронтом. Для буддистов и джайнов представители иных школ, а зачастую и просто иных течений в рамках собственного направления, были такими же еретиками, какими сами они выглядели в глазах традиционалистов. Напротив, брахманистская ортодоксия, быстро выделив ядро противоречий, разделявших ее с неортодоксальными системами, обычно объединяла представителей враждебных учений под общим названием «настика» (nāstika). Наиболее распространенное определение подобных систем дано в «ЗаконахМану»: «Последователь настики, – говорится там, – это тот, кто не признает авторитета вед» [4]. Такие учения постепенно приобрели значительную популярность. Их явное преобладание, судя по свидетельствам самих же противников-ортодоксов, продолжалось вплоть до III–IV вв. н.э.

На протяжении этого времени возникали все новые секты, а прежде существовавшие учения дробились на мелкие школки и ответвления. В частности, в джайнском каноне упоминаются 363 системы (diṭṭhi), буддийская «Дигха-никая» перечисляет и классифицирует в общей сложности 62 школы, противостоящие буддизму. Дело, разумеется, не в конкретных цифрах, которые всегда бывают названы более или менее произвольно, но в единодушных свидетельствах о раздробленности и соперничестве. Сама по себе путаница идей и сект уже была признаком наметившегося упадка.

Справедливости ради следует заметить, что верования и философские учения, опиравшиеся на традиционную ортодоксию, отличались не меньшим разнообразием. Однако, несмотря на весь разнобой голосов, звучавших внутри брахманистского универсума, общим камертоном, по которому они настраивались, продолжали оставаться ведийские тексты. Именно поэтому здесь подспудно пробивало себе дорогу представление о том, что ритуальные правила и этические нормы, обряды и философские концепции в конечном счете выступают лишь внешней проекцией некоторой общей основы.

Ностальгия по утраченному духовному единству и связанное с ней укрепление традиционных представлений совпали по времени с ослаблением влияния неортодоксальных учений. Причины упадка настики можно найти как в изменении общей политической и социальной ситуации в Индии, так и во внутренних закономерностях развития «еретических» систем.

Если в период расцвета буддизма он пользовался исключительным покровительством многих могущественных царей (общеизвестна, например, активная поддержка буддийской сангхи со стороны маурийского царя Ашоки в поздний период его правления – во второй половине III в. до н.э., а также распространение махаяны с благословения кушанского царя Канишки в конце I – начале II в. н.э.)[5], то с приходом к власти династии Гуптов монаршая помощь стала постоянно оказываться и брахманизму. Вновь возродившийся и модифицированный вариант его получил в дальнейшем название индуизма[6]. Индуизм в различных формах, часто весьма далеких от первоначальной ортодоксии, становится все более популярной религией в Индии; возобновляются щедрые пожертвования брахманам и индуистским храмам. Вплоть до самого правления позднегуптского царя Харши (примерно 606–648 гг.), который по личным склонностям был близок к буддизму, но старался равным образом поощрять все культы, буддизм в Индии еще обладал достаточной жизнеспособностью. Но уже по свидетельству китайского паломника-буддиста И-Цзина, посетившего страну между 671 и 695 гг., «влияние учения Будды слабеет здесь день ото дня» (/И-Цзин, 1896, с. 17/; см. также /Элиот, 1954, т. 2, с. 97/). Вероятно, во многом упадок буддизма был обусловлен наметившимся падением значения городских центров.

Усилия государства, направленные на достижение большей централизации и упорядоченности общественной жизни в период гуптской империи, в целом благоприятствовали возрождению ортодоксальных верований и традиций[7]. Однако следует отметить, что не меньшую роль в постепенном ослаблении буддизма в Индии сыграли некоторые внутренние тенденции его развития.

Махаяна оказалась весьма восприимчивой к доктринальным и обрядовым особенностям тантризма и шактизма. Внутреннее соперничество и постоянные междоусобицы, а также крайности буддийского тантризма – ваджраяны[8] в немалой мере способствовали падению его авторитета. Всевозможные местные верования теперь свободно вливались в буддийское учение, видоизменяя его культ. Не столь уж редко подобное сращивание происходило благодаря посредничеству индуизма. Как пишет Ч. Элиот, «индуистская реакция против буддизма стала очевидной в годы правления

династии Гуптов, но еще махаяна, со своим обращением к санскриту и поклонением бодхисаттвам, выражает начало того же самого движения. Опасностью для буддизма было не прямое преследование, но терпимость и стирание различий» /Элиот, 1954, т. 1, с. XXXVIII/.

В противовес буддизму джайнизм никогда не испытывал опасности оказаться поглощенным индуистской традицией. Может быть, поэтому угроза джайнам была, так сказать, более непосредственной. Маурийский царь Чандрагупта (вторая половина IV в. до н.э.), по всей вероятности, был джайном, но в дальнейшем джайны (как и адживики) подвергались преследованиям и буддистов, и прежде всего брахманистов. Сообщения о гонениях на джайнов сохранились даже в произведениях их ортодоксальных противников (см. /Элиот, 1954, т. 1, с. 114/). Небольшие, хотя и довольно устойчивые джайнские общины остались в основном на Юге Индии.

Понятно, что наиболее полный разрыв с ведийской религией характеризовал учение индийских материалистов-локаятиков[9]. По словам Ф.И.Щербатского, «нигде, пожалуй, дух отрицания и возмущения против оков традиционной морали и связанной с ними религии не выразился так ярко, как среди индийских материалистов» /Щербатской, 1962, с. 247/. Джайн Харибхадра (компендий «Шад-даршана-самуччая» – «Собрание шести воззрений», IX в.) свидетельствует:

Локаятики говорят так: нет бога, нет освобождения,
Нет должного или недолжного, нет плода заслуги
или греха[10].

Противники материалистов с укоризной подчеркивали безудержный гедонизм локаяты, но даже они вынуждены были признать, что «многие люди... считая единственной целью жизни богатство и удовольствия и отвергая /возможность/ иного мира, следуют только учению чарваков»[11]. Похоже, что взгляды локаятиков тяготели к слиянию с обыденными представлениями людей, далеких от философских дискуссий.

Онтология индийских материалистов не получила достаточной разработки, что отчасти объясняется невысоким уровнем естественнонаучных знаний эпохи (правда, аналогичные обстоятельства не помешали, например, вайшешике выработать развитую и вполне умозрительную натурфилософию и онтологию). Судя по данным оппонентов, локаятики уделяли внимание гносеологическим и логическим вопросам[12], однако трудно сказать нечто определенное об их взглядах в этой области, так как до нашего времени не дошло ни одного сочинения индийских материалистов.

* * *

Наряду с усилением ортодоксальной религии под покровительством Гуптов в ней идет сложный процесс обновления и трансформации. Избавляясь от устаревших ритуалов, она становится более пластичной, охотно вбирает в себя местные верования и популярных локальных богов. Многочисленные объекты поклонения все чаще рассматриваются как эманации единого божества. Словом, знамением времени оказывается взаимная согласованность – и не только в обрядовой, но и в доктринальной области.

Более того, индуисты готовы были распространить учение об аватарах на буддизм и другие «еретические» течения: Будду они, например, считали воплощением одного из традиционных богов[13]. «Исключительная легкость, с которой индуистская традиция впитывала отдельные местные культы, философия, допускавшая одновременное существование различных интерпретаций... сохранение и развитие традиционных социальных институтов страны – все это в конечном итоге сделало индуизм, этот своеобразный религиозный синтез, более приемлемым для различных слоев населения, чем реформационные системы» /Антонова, Бонгард-Левин, Котовский, 1973, с. 135/.

В это же время (к началу нашей эры) получают окончательное оформление и шесть основных философских школ – даршан (darśana, букв. «взгляд», «воззрение»), непосредственно связанных с доктриной индуизма: санкхья и йога, ньяя и вайшешика, пурва-миманса и веданта[14]. В отличие от «еретических» учений они неизменно квалифицируются как «астика» (āstika – «тот, кто признает существование /иного мира/»), или ортодоксальные. Последней сложилась веданта, сделавшая ставку на особо тесную связь со священными текстами вед.

Стало быть, примерно к началу «эпохи Шанкары» неортодоксальное движение в Индии, и прежде всего буддизм, находилось на излете. Появление адвайты лишь окончательно предопределило исход этого процесса, а размах проповеднической деятельности Шанкары, по всей вероятности, ускорил вытеснение буддизма. Впрочем, история буддизма благополучно продолжилась (и продолжается по сей день) за пределами страны; оставив породившую его землю, он достиг невиданной прежде популярности и претерпел удивительные метаморфозы, на которых нет нужды останавливаться здесь. Для темы данной книги существенно только то, что в дальнейшем вплоть до нового времени религиозно-философская мысль в Индии развивалась – за немногими исключениями – под знаком верности ведийской ортодоксии, причем наибольшим влиянием бесспорно пользовалась веданта.

В переходный же период, пока шла своего рода смена караула, буддийские воззрения порой настойчиво напоминают о себе в произведениях ранних ведантистов, готовивших почву для адвайты Шанкары.

Предшественники Шанкары

Выстраивая последовательный ряд учителей, оказавших влияние на Шанкару и содействовавших становлению веданты, не нужно и пытаться выявить некую абсолютную хронологию их жизни и творчества – дело это заведомо безнадежное. В силу определенных особенностей индийской культуры, обсуждение которых давно стало общим местом для исследователей-индологов, время, его измерение и точный отсчет подчинены здесь иным законам, нежели привычная европейцу аккуратность датировки[15]. Убеждение индусов в том, что всякий человек приходит в мир не единожды и посему не столь уж важно, когда именно он высказал нечто заслуживающее внимания, не способствовало развитию интереса к точной фиксации куль-

турно-исторических событий на временной оси (особенно если эти события приходятся на период древности или раннего средневековья).

Значит, не остается ничего иного, как положиться на хронологию относительную. А тут уж выручают сами сохранившиеся тексты, которые пестрят перекрестными цитатами, ссылками на авторитеты, перечнями школ и имен. Постоянно ощутимая опора индийских ортодоксальных авторов на священные речения вед в чем-то сродни схоластической традиции европейского средневековья: и тут и там неизменно присутствует стремление, хотя бы формально, вычитывать все ответы из «писания», усердно доказывая соответствие развиваемой идеи теологическим постулатам. Заметим в скобках, что сам процесс доказательства в обоих случаях прослежен достаточно строго вдоль неразрывно-последовательных цепочек выводного знания.

Сейчас, пожалуй, стоит ненадолго отвлечься и в самых общих чертах уточнить, какой смысл вкладывается в понятие «священное писание» применительно к индийской культуре. Веды, понимаемые в широком смысле, т.е. четыре самхиты (saṃhitā) – собрания гимнов, напевов, жертвенных формул и заклинаний («Ригведа», «Самаведа», «Яджурведа» и «Атхарваведа»), соответствующие им брахманы (brāhmaṇa – «брахманические разъяснения»), араньяки (āraṇyaka – «лесные» трактаты для отшельников) и упанишады (upaniṣad) – все это составляет «священное писание», следование которому обязательно для ортодоксальных учений. Авторство вед приписывается богодухновенным провидцам-риши (ṛṣi), и потому эти произведения рассматриваются как śruti (букв. «услышанное»), или откровение[16]. Эпические произведения («Махабхарата», в том числе и входящая в нее, высоко чтимая индуистами «Песнь господня» – «Бхагавадгита», а также «Рамаяна»), пураны, содержащие по преимуществу теогонические и космогонические мифы, сутры (основополагающие трактаты по экзегезе, философии, поэтике, грамматике и т.п.) – это, по сути, «священное предание», или, в индийской терминологии, smṛti (букв. «припомненное»).

Понятно, что «священное предание» целиком опирается на «священное писание», иными словами, тексты смрити ни при каких обстоятельствах не должны противоречить текстам шрути и, стало быть, возможные отклонения необходимо толковать в духе следования откровению. Согласно древним брахманистским правилам, чтение вед было разрешено лишь «дваждырожденным» (dvija, т.е. «родившимся духовно» – прошедшим специальный обряд посвящения), иначе говоря, исключительно представителям трех высших варн. Отсюда частое определение эпоса и пуран как «пятой веды для женщин и шудр», поскольку предполагалось, что в них передаются основы того же ведийского знания, которое лишь несколько упрощено и приспособлено к несовершенному пониманию или ритуальной «нечистоте» слушателей.

Итак, всякое самостоятельное учение в лоне ортодоксии должно было, с одной стороны, непременно соответствовать ведийской традиции (āmnāya), а с другой – по возможности лежать в русле какой-либо влиятельной учительской традиции. Надо сказать, что общепринятая практика авторов индийских философских трактатов и компендиев по каждому удобному случаю

апеллировать к признанным авторитетом из числа предшественников также весьма отдает привкусом «школы», схоластики.

В терминологии Шанкары «истинная» учительская традиция названа «сампрадая» (saṃpradāya) – «передача», «пожалование». Шанкара ставит знание такой традиции значительно выше, чем общую ученость или начитанность. Случается порой, пишет он, что «самоуверенный знаток говорит: я раскрою сущность пут/сансары/ и сущность освобождения, /я раскрою/ сущность шастр; но при этом он сам сбит с толку и других вводит в заблуждение, ибо отверг традицию рассмотрения смысла шастр и, стало быть, пришел к отрицанию Писания и к домыслам, не соответствующим Писанию»[17].

Разумеется, не все учителя и предшественники одинаково чтимы Шанкарой. В зависимости от степени близости к их системам, а также сообразно мере уважения, которую они ему внушают, Шанкара по-разному обращается к своим близким и дальним по времени наставникам и по-разному их величает. Система обозначений здесь в основном совпадает с традиционной классификацией учителей в брахманизме[18], однако у него есть и некоторые излюбленные понятия и толкования.

Скажем, гуру (guru) для него, как правило, наставник, сообщающий нечто ученику непосредственно, в личном контакте, тогда как ачарья (ācārya) обычно влиятельный мыслитель, которого вспоминают в связи с определенными произведениями. Правда, в одном из произведений Шанкары дано более расплывчатое определение: «Ачарья – это тот, кто запоминает и постигает утверждения и отрицания /в споре/, кто наделен спокойствием, самообузданием и милосердием, кто знает тексты священной традиции, кто отверг наслаждения видимые и невидимые /в ином мире/, кто отрешен от способов всех действий, знающий Брахмана, пребывающий в Брахмане, не нарушающий правил поведения...»[19]. Можно указать, что в ведантистской традиции в целом ачарья – прежде всего авторитетный комментатор одного из базовых текстов системы – «Брахма-сутр». Сравнительно более низкую ступень занимает «упадхьяя» – учитель, специализирующийся на какой-то одной отрасли знания или на определенных частях вед; иногда Шанкара и другие ведантисты квалифицируют своих наставников как ачарья-дешия (ācārya-deśīya), или «почти ачарья». Порой какой-то высокочтимый наставник, в строгом смысле слова не дотягивающий до ачарьи, постоянно фигурирует у Шанкары как «бхагаван» (bhagavan) – «достопочтенный» (так он обращается, например, к Гаудападе, который, как известно, не оставил комментария к «Брахма-сутрам»).

Таким образом, руководствуясь постоянными обращениями Шанкары к некоторым опорным текстам и определенной учительской традиции, можно составить достаточно четкое представление об относительной хронологии, связывающей жизнь и творчество учителей веданты.

* * *

Открывает эту линию наставников, бесспорно, *Бадараяна* (Bādarāyaṇa) – автор «Брахма-сутр», которого Шанкара почтительно величает «бхагаваном», или же, чаще, «сутракарой» (sūtra-kāra) – «создателем сутры».

«Брахма-сутры» Бадараяны (или «Веданта-сутры», как их иногда называют)[20] занимают особое место среди всей ведантистской литературы. Текст этот составляет часть «тройственного канона» веданты (prasthāna-traya). Буквально «прастхана» означает «исход», «выступление» (от глагола pra-sthā – «выходить», «начинать»), однако в теологических и философских системах это слово приобрело значение «метод», «каноническая система». Первым и главным каноническим источником веданты считаются упанишады: они составляют «основание откровения», или шрути-прастхану. Вторым источником, или «основанием смрити» (smṛtiprasthāna), является «Бхагавадгита», тогда как «Брахма-сутры» – это «основание рассуждения» (nyāya-prasthāna, от nyāya – «логическое рассуждение»). Как указывает традиция, «Брахма-сутры» излагают учение упанишад в систематически-последовательном порядке. И действительно, текст Бадараяны, по существу, представляет собою не что иное, как афористичную сводку основных положений откровения.

Уже приходилось говорить о неизбежных трудностях с установлением сколько-нибудь точной датировки даже важнейших религиозно-философских произведений. Не составляет исключения и работа Бадараяны. Индийская исследовательская традиция нового времени, склонная обычно завышать возраст источников, относит ее появление к 500–200 гг. до н.э. Исходя из взаимных перекрестных цитат Бадараяны и Джаймини, П. Дойссен полагал, что это произведение было создано приблизительно одновременно с «Миманса-сутрой» (не ранее 200 г. до н.э. и не позднее 400–500 гг. н.з. /Дойссен, 1883, с. 22/). На нижней границе этого интервала, примерно около II в. до н.э., помещает произведение Бадараяны С. Дасгупта (см. /Дасгупта, 1921, т. 1, с. 418/). А.Б. Кит считал, что оно не могло быть создано позднее II в. н.э. /Кит, 1907, с. 492/. Г. Якоби относил «Брахма-сутры» к 200–450 гг., основываясь на упоминании в ней буддийской школы шунья-вада /Якоби, 1911, с. 29/. В целом исследователи довольно единодушны, считая наиболее вероятной датой создания «Брахма-сутр» временной интервал между II в. до н.э. и II в. н.э.

О самом Бадараяне практически ничего не известно; видимо, это личность скорее легендарная, чем историческая, – своего рода собирательный образ первого учителя веданты. Более поздний ведантист Вачаспатимишра отождествляет его с Вьясой – мифическим составителем ведийских текстов; в трактате «Бхамати» тот же Вачаспатимишра называет Бадараяну воплощением познавательной энергии Вишну.

Хотя Сутры Бадараяны – признанный теоретический источник веданты, сами по себе они не обладают таким значением, как дальнейшие пояснения комментаторов. Произведение это отличается предельной лаконичностью; каждая сутра состоит буквально из двух-трех слов (по большей части это имена[21], связанные между собой падежной зависимостью), которые попросту непонятны без развертывания содержания, а значит, и истолкования. Тем самым оправдывается прямое значение самого слова «сутра» (sūtra), т.е. «нить», «снизка», несущая на себе бусины более подробного изложения. Один из исследователей метко назвал Сутры Бада-

раяны «конспектами лекций»; так, видимо, и обстояло дело: Сутры были рассчитаны на запоминание, они служили ученикам системой опорных точек или ориентиров, на которые накладывалась развернутая проповедь учителя, обраставшая, в свою очередь, толкованиями и полемической аргументацией.

Все комментаторы «Брахма-сутр» сохраняют композиционную структуру исходного текста, который делится на четыре главы, или «урока» (adhyāya), содержащих каждая по четыре раздела (pāda). В тексте Бадараяны в общей сложности около 550 сутр и более сотни «адхикаран» (adhikaraṇa), тематических подразделений[22].

Первая глава «Брахма-сутр» носит название «Саманвая» («Samanvaya» – «Гармония» или «Единство», «Последовательность»); главная ее цель – показать, что во всех речениях упанишад, относящихся к высшей реальности, подразумевается вечный Брахман – источник и основа мира. Вторая глава – «Авиродха» («Avirodha» – «Отсутствие противоречий») – посвящена преимущественно опровержению взглядов противников на природу мира и воплощенных душ. В ней последовательно опровергаются представления санкхьи о пракрити (prakṛti) как источнике вселенной, учение вайшешиков об атомах, неортодоксальные учения буддистов и джайнов, а также воззрения многих теистических школ, в частности панчаратры. В третьей главе – «Садхана» («Sādhana» –«Средство») – говорится о способах достижения освобождения (мокша) и обсуждаются характеристики и требования к отшельничеству. Наконец, в четвертой главе – «Пхала» («Phala» –«Плод») – рассмотрены по преимуществу теологические вопросы, связанные с освобождением: различие между «путем богов» и «путем предков», которыми может идти душа после смерти, и т.п. Наибольший интерес в теоретическом отношении представляют первые четыре сутры первой главы, где говорится о природе Брахмана, а также два первых раздела второй главы, посвященные концепции причинности и полемике с санкхьяиками и буддистами.

Хотя краткость «Брахма-сутр» не позволяет однозначно судить о позиции ее автора, последняя, по всей видимости, сводилась к теистическому варианту бхеда-абхеды (bhedābheda) – доктрины «тождества-и-различия». Согласно этому учению, Брахман, пребывающий в мире как его внутренняя сущность, вместе с тем и трансцендентен этому миру, оставаясь превосходящим мир верховным управителем и всемогущим богом-творцом – Ишварой. При этом вселенная рассматривается в качестве реальной эманации Брахмана, его собственного развертывания (pariṇāma) во времени и пространстве. Иногда, скажем при обсуждении сущности и свойств душ, дается простое перечисление нескольких возможных точек зрения, без указания на то, какая именно из них действительно разделяется автором.

Традиция приписывает одну из первых попыток истолковать «Брахма-сутры» ведантисту *Упаварше* (Upavarṣa). Шанкара, в частности, упоминает его комментарий под названием «Шарирака-сутра-вритти» («Śārīraka-sūtra-vṛtti»), однако это произведение до наших дней не дошло. Говорят, что именно Упаварша разделил ведийские тексты на «части действия», т.е. ри-

туалистические отделы (karma-kāṇḍa), и «части знания» (jñāna-kāṇḍa), уточнив тем самым темы и проблематику веданты. Он интересовался также эпистемологическими вопросами, связанными с применением шести источников достоверного познания, или праман (pramāṇa). Кроме того, он, по Шанкаре, впервые обратил внимание на парадоксальную сущность Атмана, которая недоступна обычному постижению. На взгляды Упаварши ссылаются не только ведантисты Шанкара, Рамануджа и Ямуна, но и мимансак Шабара.

Ямуна в своем трактате «Сиддхи-трайя» («Siddhi-traya») – «Тройственное постижение», отсылая читателей к предшествующей традиции, называет в числе первых учителей веданты *Танку* (Ṭaṅka). Тот же мыслитель упомянут и в известном произведении Рамануджи «Ведартха-санграха» («Vedārthasaṃgraha» – «Собрание речений о сущности вед»). Танка, по всей видимости, написал комментарий к «Чхандогья-упанишаде», несколько фраз из него сохранились в работах Шанкары и его последователей, а также в работах школы Рамануджи.

Чуть больше известно о другом ведантисте того времени, *Бхартрипрапанче* (Bhartṛprapañca). Шанкара довольно часто упоминает и цитирует его в своем комментарии к «Брихадараньяка-упанишаде» (правда, само имя Бхартрипрапанчи не названо, но отсылки к нему надежно установлены традицией адвайты). Именно Бхартрипрапанча, судя по всему, развил сравнение Брахмана и мира с океаном и его волнами – сравнение, к которому в дальнейшем охотно прибегали Рамануджа и Ядава. Как пишет Шанкара, излагая взгляды Бхартрипрапанчи, «Брахман одновременно двойствен и един. Как реальна вода, так подлинно реальны и ее проявления – волны, пена, пузырьки, они появляются и исчезают, но сами составляют часть океана и потому реальны. Так же реальна и вся эта многообразная /вселенная/, подобная волнам на воде... а высший Брахман – это сама вода океана» (Коммент. к Брих.-уп. V.1.1)[23]. Для Бхартрипрапанчи признание двух одинаково реальных форм существования Брахмана закономерно приводило к убеждению в необходимости сочетания «пути знания» и «пути действия», или постижения Брахмана и ритуальной практики. Однако Шанкара приводит слова Бхартрипрапанчи лишь для того, чтобы тут же их опровергнуть. По его мнению, подобные взгляды «противоречат шрути, смрити и логическому рассуждению»[24], поскольку высший Брахман может быть только единым – сущностью, лишенной свойств и характеристик.

Идеи Бхартрипрапанчи о двух формах, или проявлениях, Брахмана нашли свое продолжение в уже упоминавшейся концепции бхеда-абхеда, позднейшими представителями которой были Бхаскара (ок. IX в.), Ядава (XI в.) и Нимбарка (вторая половина XI в.), а также среди последователей Рамануджи. В ней оказалось как нельзя более уместным и представление о том, что «истинное знание» должно быть дополнено «благими деяниями»[25]. Логика здесь ясна: если мир столь же реален, сколь и высший Брахман, то для спасения человека отнюдь не безразлично, как он поступает в пределах отведенного отрезка земной жизни. Иными словами, в системах подобного типа накопление заслуг и обеспечение благоприятной кармы прямо способствуют продвижению адепта к мокше. (Вообще внутри ортодоксальной тра-

диции только Шанкара впервые рискнул заявить, что ни одно действие, в том числе и обряды, предписанные ведами, не может непосредственно вести к освобождению.)

Одним из ранних учителей, заметно склонявшихся к концепции «недвойственного» Брахмана, вероятно, был *Дравида* (Draviḍa) или Драмида. Говорят, что именно ему принадлежит известная притча об охотнике и царском сыне, которая прекрасно иллюстрирует основы адвайты. Суть ее сводится к следующему. Некий царь отдал своего наследника на воспитание бедному охотнику, так что мальчик вырос, не подозревая о своем происхождении. Однако когда он достиг совершеннолетия, ему поведали об истинном положении вещей. Едва услыхав о своей настоящей сущности, мальчик сразу же обрел достоинство и уверенность, свойственные его высокому сану. Вот так же, продолжает ведантист, живет каждый человек: стоит ему услышать о том, что его атман, или внутренний дух, тождествен высшему Брахману, как в нем тотчас же раскрывается его высокая природа. Человек достигает освобождения и потом уже никакая сила не может вернуть его к прежнему состоянию. Судя по разъяснению Анандагири, Шанкара считал Дравиду «знатоком священного писания» (āgama-vid) и «знатоком учительской традиции» (sampradāya-vid).

В своем комментарии к 4-й сутре первого раздела первой главы «Брахма-сутр» Шанкара цитирует три карики, которые позднее были определены как принадлежащие ведантисту *Сундарапандье* (Sundarapāṇḍya)[26]. Вклад его, судя по всему, сводился к постановке и четкой формулировке некоторых логико-эпистемологических проблем. Во всяком случае, в комментарии к «Бхагавадгите» Шанкара как будто подразумевает именно Сундарапандью, когда говорит о логическом приеме «допущения с последующим снятием» (adhyāropa-apavāda) применительно к обсуждению феноменальных характеристик Брахмана. Сами карики Сундарапандьи, к сожалению, не сохранились.

Оставив зыбкую почву домыслов и отрывочных сведений, остановимся теперь чуть более подробно на системах трех «учителей», несомненно оказавших прямое воздействие на адвайту Шанкары. Ими были грамматист и философ Бхартрихари, адвайтист Гаудапада и старший современник Шанкары, философ, испытавший тяготение и к мимансе, и к веданте, – Манданамишра. О сущности их учений можно судить основательнее и надежнее, чем о взглядах предшественников, поскольку главные произведения этих мыслителей дошли до наших дней.

Грамматист *Бхартрихари* (Bhartṛhari) жил, по всей вероятности, в V–VI вв. Некоторые исследователи отождествляют этого философа со знаменитым санскритским поэтом Бхартрихари, автором трехчастного цикла стихотворений «Шатака-траям», «Śataka-trayam», букв. «Три сотни» – «Сотня /стихов/ о моральном законе», или «Nīti-śataka», «Сотня /стихов/ о страстном желании» – «Śṛṅgara-śataka» и «Сотня /стихов/ об отречении» – «Vairagya-śataka»)[27]. Независимо от того, идет ли речь о тезках или история знает только одного Бхартрихари – мудреца и стихотворца, нас интересует здесь учение Бхартрихари – философа, автора «Вакья-падия» («Vākya-padīya» – «/Трактата/ о речении и слове») и сохранившихся от-

рывков комментария к «Маха-бхашье» грамматиста Патанджали, или соответственно субкомментария к «Восьмикнижию» («Aṣṭādhyāyī») Панини[28].

Согласно индийской традиции, Бхартрихари в юности прошел через кратковременное увлечение буддийскими идеями, но позднее стал убежденным защитником ортодоксального брахманизма. Ведантистская позиция его, возможно, не вполне свободная от вкраплений буддизма, отчетливо прослеживается в трактате «Вакья-падия» и в частично уцелевших авторских разъяснениях к нему («Vṛtti»).

Сам трактат состоит из трех разделов (kāṇḍa); первый из них посвящен Брахману, второй – цельному речению (vākya), а третий – словам (pada) как смысловым единицам, на которые распадается предложение. Сущность учения грамматиста очерчена уже в первых двух кариках произведения:

Бесконечный, вечный Брахман – это сущность Слова, которое неуничтожимо;
От него проявляется развертывание мира посредством природы вещей.

Хотя он известен из священной традиции как единый, он вмещает в себя различные потенции.
И пусть даже потенции не отделены /от него/ – они проявляются как бы отдельно[29].

Метрическая форма трактата помогает философу добиваться афористически отточенных формулировок и вместе с тем поддерживает и закрепляет общий налет торжественной мифологичности, провидческого пафоса, свойственный «Вакья-падии». Слово здесь – не просто произносимое, высказанное слово – это Речь, пребывающая до мира, Речь, творящая и сам этот мир, и обычный человеческий язык.

В отличие от найяиков и вайшешиков, полагавших, что словесная оболочка составляет всего лишь внешний, необязательный придаток, организующий отдельные восприятия, Бхартрихари вводит слово в сердцевину сознания. Найяики, как известно, ссылались на пример младенцев и немых, которые лишены дара речи, но тем не менее явно наделены сознанием и способны к образованию представлений. По Бхартрихари же, в основе всякого восприятия лежит непроявленное, латентное слово, как бы «семя» (bīja) мысли и одушевленности вообще. Это слово, молчаливое вначале и медленно прорастающее затем, может выступать в трех ипостасях: как «видящая» (paśyantī), «срединная» (madhyamā) и «произносимая» (vaikharī) речь, т.е. как ментальный образ желанного предмета, как внутреннее побуждение к действию, которое формулируется в команде или рассуждении «про себя», и, наконец, как обычное говорение вслух.

Однако Бхартрихари не представлял бы для нас такого интереса в качестве предшественника Шанкары и философа, стоявшего у истоков адвайты, если бы его учение сводилось главным образом к констатации нерасторжимой связи между сознанием и языком. Вероятно, юношеские симпатии к буддизму побудили Бхартрихари сделать следующий шаг: связать язык

с бытием. Вполне в духе виджняна-вады грамматист отождествляет воспринимаемый предмет, воспринимающего субъекта и само состояние восприятия, сливая их воедино в четвертом, «высшем» виде речи (parā vāk). Правда, для Бхартрихари в противоположность буддистам это высшее единство есть не что иное, как сакральное, изначальное Слово вед, на основе которого каждый раз заново творится мир после окончания очередного вселенского цикла. В «Вакья-падии» сказано:

От слова это развертывание /мира/ – так учат знатоки
священной традиции,
От ведийского стиха все это только и проворачивается
впервые[30].

Священное слово, стоящее в начале мира как некое нерасчлененное единство, как неизменная матрица, порождающая все сущее, – это одновременно высший Брахман упанишад, чьим символом там служит мистический слог Ом (Oṃ).

Видимо, нет смысла обращаться здесь к совсем иной религиозной традиции, настойчиво помещающей у истоков бытия именно слово («В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Оно было в начале у Бога. Все чрез Него начало быть, и без Него ни что́ не начало быть, что́ начало быть» – Иоанн 1.1–3): рассмотрение совпадений и отличий увело бы нас слишком далеко. Хотя, может быть, заслуживает внимания еще и то, что творящая активность Слова в христианстве выражена его сущностью как Глагола. Но вернемся к Бхартрихари. Грамматист определяет Брахмана термином sphoṭa-śabda – «распухающее» или «вспыхивающее речение». Если учесть, что традиционная индийская этимология возводит само слово «Брахман» к глагольному корню bṛh со значением «увеличиваться в размерах», «разбухать», «распространяться во все стороны», то такое обозначение выглядит как нельзя более уместным. Однако глагольный корень sphuṭ и производные от него имена sphuṭa и sphoṭa имеют еще один немаловажный смысловой оттенок: глагол означает также «проявлять/ся/», «делать/ся/ видимым, явным», тогда как sphoṭa – не только «проявление» «раскрытие», но и особое состояние, когда в ответ на произнесенное слово в сознании внезапно вспыхивает образ предмета, о котором идет речь. Развертывание ментального образа, вызванное к жизни произнесенным речением, сближается здесь с сотворением вселенной по ее правильному называнию[31]. Именно поэтому, с точки зрения Бхартрихари, к познанию Брахмана ведет прежде всего «грамматическая наука», т.е. учение о словах, их надлежащем употреблении и расстановке:

Поскольку единое дробится многажды разделениями /во время/
творения,
Высший Брахман схватывается посредством постижения
грамматики[32].

Понятно, что «грамматика» (vyākaraṇa) трактуется здесь весьма широко, а второй и третий разделы «Вакья-падии», где изложены собственно

лингвистические проблемы трактата, служат, по существу, лишь вспомогательными разъяснениями к положениям brahmakāṇḍa.

Шанкара, относившийся к Бхартрихари с величайшим почтением, не вступает с ним в открытую полемику. Тем не менее некоторое представление о расхождениях Шанкары с учением знаменитого грамматиста можно составить по критике системы Бхартрихари у позднейшего адвайтиста Вимуктатмана (Vimuktātman, начало XIII в.). В трактате «Ишта-сиддхи» («Iṣṭasiddhi») Вимуктатман отмечает, что звучащее речение (śabda) можно рассматривать как объект и потому оно никогда не способно быть внутренним «я», или атманом живых существ. Между тем в упанишадах постоянно говорится о тождестве Атмана и Брахмана, стало быть, учение Бхартрихари не соответствует ортодоксальной традиции. Похоже, что Шанкара не заходил так далеко в разногласиях со своим предшественником, но и для него Бхартрихари явно чересчур «мифологичен» и одномерен.

Если Бхартрихари, согласно позднейшей веданте, недоставало прежде всего концепции атмана, умения связать высшую реальность с психической жизнью личности, то другой учитель и предшественник Шанкары, *Гаудапада* (Gaṇḍapāda), сосредоточился как раз на этой теме. Вряд ли стоит искать в его учении «психологизм» в нынешнем значении этого термина – задача ведантиста было иной, но там присутствует своеобразная аналитика сознания, которая прямо спроецирована на космологическую картину мира. Область интересов Гаудапады во многом определялась влиянием буддийской виджняна-вады; подобно Бхартрихари, он попытался на свой лад развить и переиначить буддийские идеи, по возможности без зазоров подогнав их к ортодоксальной традиции. Некоторые современные авторы, например, В. Бхаттачарья, издавший основное произведение Гаудапады «Мандукья-карики» («Māṇḍūkya-kārikā», комментарий к «Мандукья-упанишаде»), полагают, что все главные положения этих карик были просто-напросто заимствованы у буддистов (см. /Бхаттачарья, 1943, предисл./). В противоположность такому подходу индийский исследователь Т. Махадеван настаивал на том, что Гаудапада выступил прямым продолжателем великой традиции упанишад и, следовательно, не может идти и речи о каком-либо влиянии буддийских доктрин на его взгляды[33]. Справедливость подобных замечаний, а также роль Гаудапады в становлении адвайты Шанкары можно оценить лишь после знакомства с творчеством одного из первых ведантистов.

Немецкий индолог Макс Валлезер полагал, что деятельность Гаудапады приходилась на самое начало VIII в. /Валлезер, 1910, с. 16–17/, хотя в последнее время ученые склоняются к более ранней датировке – вплоть до V–VI вв.. По ведантистской традиции, Гаудапада не был непосредственным наставником Шанкары и отделен от него по меньшей мере периодом жизни одного поколения. Под конец своего комментария к ««Мандукья-карикам» Гаудапады Шанкара приветствует его как paramaguru – «великого учителя», или же «учителя учителя» (в живой цепи ведантистов, передававших наставление изустно, между Шанкарой и Гаудападой стоит некий Говиндапада – Govindapāda).

Как уже было сказано, Гаудапада был автором философского трактата «Мандукья-карики», иные названия которого — «Гаудапада-карики» («Gauḍapāda-kārikā»), «Гаудападия-карики» («Gauḍapadīya-kārikā») или «Агама-шастра» («Āgama-śāstra»), т.е. шастра о священном, ведийском тексте. Порой Гаудападе без достаточных оснований приписывают также авторство многих произведений тантристского толка, однако такая атрибуция маловероятна.

Первая глава «Мандукья-карик» — «Āgama» представляет собой собственно комментарий к «Мандукья-упанишаде». Интересно, что текст последней в виде двенадцати прозаических отрывков полностью включен в «Мандукья-карики» и не встречается самостоятельно. Это позволило ряду исследователей (среди них были такие крупные индологи, как Пауль Дойссен) предположить, что сам Гаудапада и был автором этой поздней упанишады. Эта гипотеза, на взгляд ортодокса граничащая со святотатством, не находит себе, впрочем, серьезных исторических и текстологических подтверждений. В вишнуитской традиции веданты, в частности у Рамануджи и Мадхвы, вся первая глава «Мандукья-карик», включая стихотворный комментарий, считается «Мандукья-упанишадой».

«Глава о священном текста» («Āgama-prakaraṇa») открывается анализом четырех состояний (avasthā) сознания, или же, как спешит добавить Гаудапада, четырех «шагов» к освобождению. Первое из них — «всечеловеческое» (vaiśvānara) — сознание во время бодрствования (jāgarita); оно определяется ориентацией на внешние объекты и «вкушает» простые ощущения (запах, цвет, вкус и т.п.). Второе состояние — taijasa, или «сияющее», наступает во сне со сновидениями (svapna), когда внимание поглощено внутренним содержанием сознания. Третий «шаг» сознание делает в глубоком сне (suṣupta); здесь оно становится «мудрым» (prājña), пребывает единой, нерасчленимой сущностью (ekībhūta) и потому носит еще название prajñāghana (букв. «глыба сознания»; как замечает в своем комментарии Шанкара, «детали неразличимы тут под покровом ночи»). В ритмизованной карике Гаудапады, где подведены итоги рассмотрения трех первых состояний сознания, сказано:

Внешнее знание /постижимо/ повсеместно «всеобщим»,
внутреннее же знание — «сияющим»,
Цельная глыба сознания — это «мудрое» /сознание/;
так единое вспоминают тройственно раздельным[34].

Казалось бы, «мудрое» сознание и есть та высшая точка, к достижению которой призывают упанишады и вслед за ними ведантист Гаудапада. На деле все обстоит сложнее. Согласно «Мандукья-упанишаде», существует еще одно, предельное состояние, снимающее всякую противоположность между «внешним» и «внутренним», между сном и бодрствованием, светом и тенью, блаженством и тревогой. Для этого состояния не найти подходящего слова, оно названо просто «четвертым» (turīya) и определяется по преимуществу апофатически: как «невидимое, вне эмпирической

практики, непостижимое, беззнаковое, немыслимое, неописуемое» (adṛṣṭam avyavahāryam agrāhyam alakṣaṇam acintyam avyapadeśyam – Мандукья-уп.7). В комментаторской карике Гаудапады разъяснение этого пассажа откровения звучит так:

Те два /состояния/ – «всеобщее» и «сияющее» – считаются
связанными причиной и следствием,
Даже «мудрое» связано причиной, но ни того, ни другого
не существует в «четвертом».

«Мудрое» не различает ничего – ни себя, ни других,
ни истины, ни лжи,
Но только это «четвертое» – всегда вечный свидетель
всего[35].

Иными словами, лишь загадочное «четвертое» состояние поистине лежит вне какой бы то ни было дуальности, за пределами суетного мирского разнообразия. Концепция не-двойственности (advaita) высшей реальности в конечном счете дала имя не только учению Гаудапады, но и системе Шанкары; заложенное ими направление ортодоксальной философии стало в дальнейшем известно как адвайта-веданта. Гаудапада во многом опирался именно на буддийские концепции, когда противопоставил такой невербализуемой и непостижимой сущности беспорядочную активность обычного знания и опыта. Наконец, как раз в буддизме Гаудапада почерпнул идею *иллюзорности* многообразного мира и познания, которые исчерпываются и пресекаются в момент истинного постижения. Термином, обозначающим неподлинность «двойственного», стала буддийская *майя* (māyā)[36]. В той же первой главе «Мандукья-карик» сказано:

Когда душа пробуждается от сна, /навеянного бесконечной
майей,
Тогда она открывает не-двойственное – нерожденное,
лишенное сна и видений[37].

Однако в отличие от буддистов, оставлявших открытым вопрос об онтологическом статусе высшей реальности, Гаудапада утверждает, что «четвертое» состояние, не уловимое обычными средствами рационального постижения, тем не менее бесспорно реально и представляет собой не что иное, как высшее «я» – Атман, тождественный Брахману. Одним из способов приближения к этому состоянию служит, по Гаудападе, медитация на священный слог «Ом», когда каждое из трех первых состояний поочередно ассоциируется с одним из звуков, на которые он раскладывается по правилам санскритской фонетики (a- u - ṃ). При этом «турия» не находит себе прямого соответствия в звуковом строе слога; символ «четвертого» состояния – это точка (bindu) как часть графического изображения анусвары (anusvāra, конечный носовой призвук).

В последующих главах произведения Гаудапады: «Главе о ложности» («Vaitathya-prakaraṇa») и «Главе о не-двойственности» («Advaita-prakaraṇa»)

рассматривается природа эмпирического мира, а также вопрос о его творении. Адвайтист отмечает, что теория причинности санкхьи, согласно которой следствие предстает развертыванием реального первоначала (в данном случае – пракрити, которая естественным образом производит из себя столь же реальную вселенную), ведет к бесконечному регрессу причинно-следственной цепи. В то же время убеждение найяиков и вайшешиков в качественном различии причины и следствия равносильно признанию возникновения реального из нереального и потому также не может служить удовлетворительным объяснением появления мира. Свободна от этих противоречий, по его мнению, только махаянская доктрина ajāti (отсутствия порождения), согласно которой и творение и само существование эмпирического мира по сути своей иллюзорны. Более того, Гаудапада ставит знак равенства между сном и явью, полагая, что все наши восприятия подобны сновидениям и служат «пустыми» знаками отсутствующих вещей:

Мудрецы говорят, что сон и явь – одно и то же,
Поскольку тождественно многоразличное и поскольку
известно этому основание.

А что не существует в начале и в конце, того также нет
и в настоящем.
Эти /видимые предметы/ подобны ложным /иллюзиям/ и все
же определяются как истинные[38].

Согласно «Мандукья-карикам», мир отдельных душ и внешних объектов в конечном счете всего лишь проекция единого и нераздельного сознания (citta). Важно только не упускать из виду, что (в отличие от моментально вспыхивающей виджняны буддийских школ) такое сознание, составляющее подкладку видимой вселенной, тождественно вечному и неизменному Атману упанишад. Гаудапада говорил:

Господь-Атман вымысливает себя чрез себя самого благодаря
собственной майе;
И сам он тогда постигает различные /предметы/ – таково
заключение веданты[39].

Безусловная реальность высшего рода сознания позволяет Гаудападе сконструировать своеобразную иерархию различных уровней бытия и соответствующих им восприятий. Хотя три начальных состояния сознания и открывающаяся в них феноменальная действительность реальны лишь относительно, иллюзорно, они все же коренным образом отличны от простых ошибок и заблуждений. Разумеется, родословную этой концепции Гаудапады при желании нетрудно проследить вплоть до буддийской теории «двух истин», однако в «Мандукья-кариках» речь идет не просто о «профаническом» (saṃvṛta, букв. «сокрытом», «запрятанном») и «высшем» способах постижения, но о соотношении степеней реальности всего сущего. Представление Гаудапады о ступенчатой реальности бытия и познания получило дальнейшее развитие в адвайте Шанкары. Наконец, совершенно так же, как позднее у Шанкары, освобождение от сансары рассматривается в

«Мандукья-кариках» как «достижение уже достигнутого» (prāptasya prāpti), т.е. как возвращение к некой изначальной сущности; оно раскрывается не в ритуальном почитании персонифицированного бога – Ишвары, но в особом роде знания (jñāna):

Сказано, что немыслимое, нерожденное знание не отличается
от познаваемого /Брахмана/.
Познаваемый Брахман нерожден и вечен: /так/ нерожденный
/Брахман/ постигается нерожденным /знанием/[40].

Четвертый раздел «Мандукья-карик» – «Глава об угасании горящих угольев» («Alātaśānti-prakaraṇa»). Своими идеями, стилем и терминологией он настолько близок махаянским произведениям, что выглядит прямым подражанием буддийским трактатам Нагарджуны и Асанги. Иллюзорное творение мира в этой главе объясняется «вибрацией сознания» (citta-spanda), чему нетрудно найти аналогию в философских построениях виджняна-вады. Гаудапада писал:

Эта двоица воспринимающего и воспринимаемого /произведена/
всего лишь вибрацией сознания,
Сознание же лишено объектов и потому провозглашается
вечно несвязанным[41].

А разделение знания на «мирское» (laukika), возникающее при обычном бодрствовании, «чистое мирское» (śuddha-laukika), или восприятие во сне, и «надмирное» (lokottara) (см.: Мандукья-карики IV.87–88) почти буквально повторяет терминологию буддийской «Ланкаватара-сутры» (Laṅkāvatāra-sūtra 3.65).

Поскольку вся мирская практика приравнена Гаудападой к сновидениям, вполне естественно, что выход за ее пределы определен как «пробуждение» (prabodha). Не случайно, разумеется, и то, что мудрецы, достигшие освобождения, названы им «пробужденными» (prabuddhāḥ, buddhāḥ); в этом можно усмотреть еще одно свидетельство симпатий адвайтиста к буддизму. Ряд исследователей (тот же В. Бхаттачарья и др.) склонен отождествлять «йогу, свободную от связей» (asparśa-yoga, букв. «йога неосязаемого», «йога, свободная от касаний»), упоминаемую Гаудападой в четвертой главе (IV.2) в качестве пути к высшему благу, с девятой дхьяной буддистов.

Думается, вряд ли справедливо говорить о совпадении основных положений адвайты Гаудапады с буддийскими доктринами. Хотя в некоторых разделах комментария к Карикам учителя Шанкара признает, что Гаудапада порой встает на точку зрения виджнянавадинов, он тут же оговаривается, отмечая, что это делается ради посрамления материалистов, уверовавших в реальное существование «внешних объектов» (см. коммент. Шанкары к карике IV.27). Вполне в русле ведантистской традиции Т. Махадеван заявляет, что Гаудапада использовал аргументы и терминологию буддистов лишь в качестве приманки, чтобы тем вернее привлечь их на сторону ортодоксии /Махадеван, 1952, с. 239/. Сам Гаудапада в конце «Мандукья-

карик» вынужден прямо отмежеваться от буддийских идей: опасность смешения была слишком велика.

Ибо знание пробужденного и вездесущего не затрагивает
/предметы и другие/ души,
Все души, подобно знанию /не связаны с предметами/;
но это не было сказано Буддой[42].

Правда, толкование этой, достаточно темной по смыслу, карики приведено здесь именно по комментарию Шанкары; последний прямо отождествляет «пробужденный» Атман со знанием и Брахманом, Брахман же, напоминает Шанкара, известен только из речений упанишад.

Вопрос о сходстве положений учения Гаудапады и буддизма близко смыкается с более общей проблемой исторического влияния буддийских идей на Шанкару. Ф. Уэлинг, например, считает исторически достоверным, что «адвайта-веданта Гаудапады отличалась от предшествующей ей веданты и многие аспекты этого различия объяснимы только исходя из признания сознательного или невольного заимствования теорий махаянского буддизма» /Уэлинг, 1979, с. 23/. Недаром позднейший адвайтист Шрихарша (Śrīharṣa, XII в.) в своем произведении «Усвоение глав об опровержении» («Khaṇḍanakhaṇḍa-khādya») мог позволить себе сказать, что у него нет расхождений с мадхьямиками, так как буддийская шунья-вада очень близка к адвайте (см. /Гранофф, 1978/).

Трудно не заметить, сколь многим обязан Шанкара своему предшественнику. Они солидарны в обозначении высшей реальности как «не-двойственной», т.е. лишенной различий, вполне сходятся в трактовке майи, наконец, согласно уподобляют высший Атман знанию, или со-знанию. Прямо из Карик Гаудапады Шанкара почерпнул и более частные детали собственного учения – представление об уровнях бытия и познания, сравнение души с пространством, пример с веревкой, которая кажется змеей, взятый для иллюстрации ошибок в восприятии, и т.п. В Кариках Гаудапады впервые встречается и разделение священных текстов на речения, имеющие абсолютную ценность (abheda – «тексты об отсутствии различий»), и речения, зависящие от контекста высказывания, хотя в системе Шанкары это положение стало играть принципиально иную роль. Т. Махадеван, который, конечно, далек от отождествления идей адвайты и буддизма, тем не менее считает, что «доктринально не существует никакой разницы между тем, чему учил Гаудапада в своих Кариках, и тем, что содержится в обширных трудах Шанкары» /Махадеван, 1952, с. 231–232/.

Ощущая известную натяжку в подобных заявлениях (Гаудапада тут явно стоит в опасной близости к махаянским воззрениям), исследователи обычно пытаются развести взгляды обоих адвайтистов указанием на идейную эволюцию Шанкары. Развитие Шанкары, пишет С. Дасгупта, от его комментария к «Мандукья-карикам» до комментария к «Брахма-сутрам» неуклонно шло в сторону большего реализма /Дасгупта, 1922, т. 2, с. 29/. В том

же духе проведен детальный анализ эволюции представлений Шанкары и П. Хакером. По его мнению, к ранней стадии творчества Шанкары относится комментарий к «Мандукья-карикам» Гаудапады и собственный его комментарий к «Мандукья-упанишаде», комментарий к «Тайттирия-упанишаде» и трактат «Тысяча учений» («Upadeśasāhasrī»). Это было время, когда Шанкара разделял интерес Гаудапады к йоге и буддизму виджняна-вады, широко используя в своих работах идеи и даже лексику буддистов. Наиболее ощутимо влияние на Гаудападу и Шанкару «Ланкаватара-сутры», а также произведений Нагарджуны и Васубандху (см. /Хакер, 1968/). Отсюда напрашивается вывод, что в более зрелых произведениях Шанкара, так сказать, замаливал грехи прежнего увлечения махаяной. По словам Ф. Уэлинга, развитие воззрений Шанкары было «в некоторых отношениях развитием *от* Гаудапады и буддизма» /Уэлинг, 1979, с. 24/.

Однако, на наш взгляд, есть куда больше оснований не делить на этапы цельное творчество Шанкары, но разграничивать ступени в становлении самой адвайты. Гаудапада, увлеченный новыми идеями виджняна-вады, добровольно взял на себя роль переходного мостика между буддийскими доктринами и ортодоксальной традицией. Шанкара же действительно ушел достаточно далеко и *от* махаяны, и *от* имеющего ощутимый «еретический» привкус учения Гаудапады, причем сделал эти шаги в самом начале, как раз в том произведении, где он так щедро воздает хвалу «учителю учителя». Когда разбираешь сравнительно небольшой по объему комментарий Шанкары к «Мандукья-карикам», бросается в глаза, что искренний пиетет вовсе не мешает ему обращаться с ними достаточно вольно. Не то чтобы ученик сознательно передергивал текст учителя, скорее можно говорить о настойчивых добавлениях, которые существенно меняют общую перспективу произведения.

Когда в Кариках Гаудапады речь идет о сознании, лишенном определений, вечном, несотворенном и собственным усилием творящем мир явлений, Шанкара неизменно уточняет, что здесь подразумевается высший Брахман священных текстов. Даже к явно махаянскому пассажу о «вибрации сознания» он подбирает соответствующее речение шрути о том, что высшая реальность не связана какими бы то ни было отношениями[43]. Гарантию от психологической трактовки «Мандукья-карик», прямо открывающей дорогу буддийской «ереси», Шанкара находит именно в обращении к авторитету священной традиции. Потому и к последней, 100-й карике четвертой главы произведения Гаудапады он пишет развернутое заключение, в котором полностью преобразует контекст высказывания. Текст Гаудапады звучит так:

Трудноразличимое, глубоко сокрытое, нерожденное, равное, мудрое
Состояние пробудив, это лишенное различий /состояние/
мы и почитаем по мере сил[44].

И как же откликается на это Шанкара? Очень просто: вместо padam — «состояния», «шага», или даже «части», — он подставляет Брахмана

(brahmaṇam), гладко входящего в структуру строфы, совпадающего с замещаемым словом даже по грамматической форме – аккузативу среднего рода. Подобные передержки – отнюдь не внешний прием, обеспечивающий «еретическим» идеям безопасное прибежище в лоне ортодоксии. Нет нужды сейчас забегать вперед в разъяснениях: с аналогичной манипуляцией, имеющей определенный смысл, мы еще столкнемся при разборе полемики с буддистами. Однако нельзя не заметить, что механизм, приводимый здесь в движение, тот же самый, что и в более поздних произведениях адвайтиста. Суть его – не просто во введении формального представления о божественном начале в изложение, логика которого прекрасно обошлась бы и без этого хода, но в обращении к свидетельству священных текстов.

В отличие от уже упоминавшихся ранних ведантистов *Манданамишра* (Maṇḍanamiśra) жил примерно в одно время с Шанкарой. Он был уже признанным учителем к тому моменту, когда Шанкара только начинал свою деятельность, и, судя по оставшимся свидетельствам, пережил младшего современника. Индийские исследователи, например С. Куппусвами Шастри /Куппусвами Шастри, 1937, с. LVIII/, полагают, что жизнь Манданамишры пришлась целиком на VII в., западные же ученые, как правило, отодвигают ее к более позднему периоду. Согласно ортодоксальной традиции, Шанкара лично встречался с Манданамишрой в годы своих странствований по Индии и, как говорят, даже побеждал его в философских диспутах.

Манданамишра оставил немало произведений, причем, что любопытно, они написаны в традициях разных ортодоксальных школ. Среди прочих его творений стали известны и широко комментировались три трактата в духе пурва-мимансы: «Мимансанукраманика» («Mīmāṃsānukramaṇikā» – «Перечисление категорий мимансы»), «Бхавана-вивека» («Bhavanā-viveka» – «Различение энергии становления») и «Видхи-вивека» («Vidhi-viveka» – «Различение предписаний»), эпистемологическая работа «Вибхрама-вивека» («Vibhrama-viveka» – «Различение ошибок»), а также философское произведение, созданное в русле грамматических теорий. Единственная ведантистская работа Манданамишры – трактат «Брахма-сиддхи» («Brahma-siddhi» – «Постижение Брахмана»), оказавший значительное воздействие на развитие адвайты после Шанкары.

«Брахма-сиддхи» состоит из четырех разделов, в которых последовательно рассматриваются природа Брахмана, основы философского рассуждения, сущность ведийских предписаний и достижение освобождения. Даже в этом трактате чувствуется заметное влияние идей пурва-мимансы (особенно мимансиста Кумарилы), однако более всего дает себя знать «учение о Слове» грамматиста Бхартрихари. Именно речь, полагает Манданамишра, управляет миром, составляя истинную природу вещей: «А мир следует форме речи, потому-то он постигается либо как развертывание речи, либо как ее проявление»[45]. Да и само сознание, способность мыслить приравнивается им к внутренней речи, сопровождающей любые возможные объекты[46]. Вслед за Бхартрихари и прямо ссылаясь на него, Манданамишра считает одним из способов постижения высшей реальности, а значит, и освобождения от сансары медитацию на священный слог «Ом». По его сло-

вам, «знающему сущность Атмана всех /существ/ предписано сосредоточение на этом /слоге/» [47].

Хотя сам Манданамишра не называл еще свою систему тем именем, которое она получила в дальнейшем у последователей адвайты, его обозначение – бхавадвайта (bhavādvaita – «адвайта существования») – отражает одну из наиболее существенных концепций ведантиста. По мнению Манданамишры, высший Брахман *существует* и раскрывается вместе с прекращением эмпирического многообразия мира (prapañcabhava) и свертыванием авидьи, или Неведения (avidyānivṛtti). Стало быть, пресечение авидьи и возникновение истинного Знания уже само по себе равносильно подтверждению существования высшего Брахмана и – его достижению. Противники, замечает ведантист, говорят, что якобы «нельзя допустить одновременного /существования двух состояний/ в одной и той же реальности, однако /мы/ возразим: /это возможно/, поскольку здесь одна реальность определена через формы существования и несуществования» [48]. Иными словами, высший Брахман в адвайте может одновременно определяться катафатически – как *положительное* освобождение (мокша) и апофатически – через *отрицание* неподлинного, иллюзорного мира авидьи. Двойствен подход к познанию Брахмана и вместе с тем двойственно по сути само его достижение, наступающее в этом познании.

Как много раз подчеркивает Манданамишра, Брахман не схватывается ни восприятием, ни логическим рассуждением, ни прочими средствами обычного постижения. Источники достоверного познания (pramāṇa, а их в адвайте Манданамишры шесть – столько же, сколько признает и пурва-миманса) не могут привести адепта к высшей реальности. Исключение частично сделано лишь для «свидетельства авторитета» (шабда), однако адвайтист тут же оговаривается, что «авторитет» ни в коем случае не следует толковать всего лишь как «мнение мудрого» или «общепринятое суждение». К Брахману, согласно Манданамишре, ведут только веды: «Провидцы передают, что он известен из священной традиции; а определяется /Брахман/ через гибель разделения и многообразия» [49].

Пока что рассмотренные воззрения Манданамишры, похоже, не столь уж и расходятся с позднейшей адвайтой Шанкары. Однако не стоит забывать, что ряд положений его системы вызвал серьезные возражения младшего адвайтиста, а также критику многочисленных последователй Шанкары. Это прежде всего касается отношения Манданамишры к ритуалу и традиционным религиозным предписаниям. Стремясь по возможности примирить и свести воедино концепции пурва-мимансы и веданты, Манданамишра подчеркивает абсолютную, неизменную значимость ведийских предписаний. Здесь, надо сказать, ему трудно было рассчитывать на признание Шанкары, который оставлял за традиционной религией роль вспомогательной ступеньки на пути к освобождению. Гораздо ближе в подобных вопросах автор «Брахма-сиддхи» оказался к *Бхаскаре* (Bhāskara, начало IX в.), одному из основателей вишнуитского направления веданты [50]. Вероятно, некоторым креном в сторону вишнуизма объясняется, по Манданамишре, и особое условие, необходимое для единения души с Брахманом. Таким не-

пременным условием в его системе становится любовь, страстная привязанность к Богу, которая и толкает адепта на поиски высшей реальности. «Установлено, что Брахман – по природе своей блаженство, высшее самосвечение Атмана; Атман же – по природе своей блаженство, поскольку достижим он высшей страстью»[51]. «Страстная любовь» (prema), проповедуемая Манданамишрой, весьма напоминает и бхакти (bhakti) – «сопричастность» души Богу у Рамануджи и Валлабхи, и даже «томление желания» (sneha) в религиозной мистике Мадхвы и других кришнаитов.

Если Шанкара в общем-то ограничился устными дебатами со своим предшественником, то многие его последователи в дальнейшем вели полемику с Манданамишрой в собственных теоретических трудах. Среди адвайтистов в подобной критике наиболее преуспел *Сурешвара* (Sureśvara, вероятно, VIII – начало IX в.). Кстати, в ведантистской традиции бытует мнение, согласно которому сам Манданамишра, побежденный аргументами Шанкары, в конце жизни сменил имя и, назвавшись Сурешварой, стал писать исключительно адвайтистские произведения. Как бы то ни было, Сурешвара в трактате «Найшкармья-сиддхи» («Naiṣkārmya-siddhi» – «Постижение бездеятельности») и в субкомментарии к комментарию Шанкары к «Брихадараньяка-упанишаде» («Bṛhadāraṇyaka-bhāṣya-vārttika») подошел к учению Манданамишры именно в духе Шанкары. Вместе с тем один из моментов полемики Сурешвары оказался существенным как раз для послешанкаровского развития адвайты. В отличие от Манданамишры Сурешвара полагал, что источником вселенского Неведения – авидьи – является сам высший Брахман, а не отдельная душа; этот вопрос послужил основой размежевания двух влиятельных направлений адвайта-веданты. Вслед за Сурешварой против Манданамишры выступили философы *Сарваджнятман* (Sarvajñātman, начало X в.), *Вимуктатман* (Vimuktātman, начало XIII в.) и *Пракашатман* (Prakāśātman, также начало XIII в.). Последний и стал основателем адвайтистской школы виварана[52].

В то же время учение Манданамишры нашло немало сторонников и в лагере приверженцев Шанкары. Самым крупным из них был, несомненно, *Вачаспатимишра* (Vācaspatimiśra, начало X в.). Подобно Манданамишре, он считал, что авидья укоренена не в Брахмане, который вечно чист и потому отделен от Неведения, но в ограниченной и омраченной душе живого существа – дживе. Представление о дживе как опоре и месте пребывания (āśraya) авидьи стало отличительной чертой адвайтистской школы бхамати, названной так по заглавию главного произведения Вачаспатимиштры – субкомментария «Бхамати» («Bhāmatī» – «Сияющий /Господь/»), написанного им к комментарию Шанкары к «Брахма-сутрам». Именно с Вачаспатимишрой, а затем уже через его голову с Манданамишрой спорил о локусе авидьи Пракашатман. Признанным авторитетом Манданамишра был также для адвайтистов *Анандабодхи* (Ānandabodha, XII в. – автор трактата «Ньяямакаранда» («Nyāya-makaranda», т.е. «Нектар рассуждения»), *Читсукхи* (Citsukha, XIII в.) и *Мадхусуданы Сарасвати* (Madhusūdana-sarasvatī, начало XVII в.).

В целом, как видим, система Манданамишры оказалась более значимой для позднейшей адвайты, чем для учения самого Шанкары. Помимо поставленных Манданамишрой чисто теоретических вопросов стоит, наверное, упомянуть о том, что благодаря ему адвайтистская литература обогатилась новым жанром – прозаическим трактатом типа сиддхи. В произведениях такого рода доктринальное положение выдвигается или уточняется автором после всестороннего обсуждения аргументов противника. Считается, что образцом для «Спхота-сиддхи» и «Брахма-сиддхи» Манданамишры послужил трактат буддиста Васубандху «Виджняптиматрата-сиддхи» («Vijñaptimātratā-siddhi» – «Постижение сущности всего как сознания»). За работами же Манданамишры последовали уже упоминавшийся трактат Сурешвары «Найшкармья-сиддхи», «Ишта-сиддхи» («Iṣṭa-siddhi» – «Постижение желанного») Вимуктатмана, «Адвайта-сиддхи» («Advaita-siddhi») Мадхусуданы Сарасвати и ряд аналогичных произведений поздней веданты.

Теперь, когда Шанкара как бы представлен в ряду некоторой, начавшей складываться еще до его прихода, ведантистской традиции, можно очертить и круг проблем, которые его особенно интересовали, и круг чужих учений, от которых он отталкивался. Вполне очевидно, что содержание собственной системы Шанкары надлежит искать где-то на пересечении трех основных направлений: философии языка грамматистов, ведийской ориентации пурва-мимансы и буддийских учений махаянского толка. По существу, все эти три вектора (в самых причудливых сочетаниях) уже определяли собой теоретические построения трех главных предшественников Шанкары: Бхартрихари, Гаудапады и Манданамишры. Однако если у таких, явно переходных по типу фигур мыслителей результат их теоретических усилий подчинялся достаточно механическим правилам «сложения сил» и сочетания разнородных идей, то у Шанкары мы впервые встречаемся со стройной концепцией бытия и познания. После необходимого исторического отступления, посвященного жизни и работам адвайтиста, мы вновь обратимся к рассмотрению его системы именно под этим углом зрения. Тогда только можно будет показать, как переплавились в тигле адвайты фрагменты и обломки враждебных (или же попросту малоприемлемых) положений, послуживших сырьем для нового учения.

Глава 2

БИОГРАФИЯ ШАНКАРЫ И ЕГО ОСНОВНЫЕ ПРОИЗВЕДЕНИЯ

Я не искушен в смрити, шастрах
   или ведийской мудрости,
Не знакомы мне медицина, хозяйство,
   поэтические трактаты.
Я не знаток мантр и пуран, гимнов,
   актерской игры и прочих удовольствий.
Как же царям я стану угоден?
   О Пашупати, всеведущий и всемогущий,
   не оставь свою тварь высшей милостью.

Шанкара. Шивананда-лахари, 5

Жизнь Шанкары

О жизни Шанкары известно и слишком много, и слишком мало. Ведантистская агиографическая традиция полна описаниями чудесных знамений, фантастических происшествий, блестящих афоризмов, которыми сопровождается буквально каждый час земного существования адвайтиста. Достоверные же сведения весьма скудны и с трудом вычленяются из пестрой массы противоречивых свидетельств.

Существует несколько признанных жизнеописаний Шанкары, причем некоторые сохранились только в рукописях. Поскольку из всех источников этого жанра нам была доступна только современная компиляция С.В. Радхакришны Шастри /Радхакришна Шастри, 1978/, в изложении легендарной биографии Шанкары мы опирались также на упоминавшуюся монографию М. Пиантелли, где сведены воедино рассказы разных жизнеописаний. В заключительной главе своей книги Пиантелли, кроме того, дает краткий обзор имеющихся биографий адвайтиста (и не на одном лишь санскрите, но и на других индийских языках).

Вероятно, наиболее ранним жизнеописанием Шанкары можно считать произведение, которое традиция приписывает его последователю Читсукхе. Подобно прочим работам такого рода, оно включает в свое название слово «vijaya», т.е. «победа», «завоевание», и именуется «Bṛhat-śaṅkara-vijaya» («Завоевания великого Шанкары») или иногда «Guru-śaṅkara-vijaya» («Завоевания учителя Шанкары»). Автор объявляет себя уроженцем Кералы, а

значит, и земляком Шанкары, сумевшим сохранить воспоминания очевидцев даже о раннем детстве адвайтиста.

Самая авторитетная и чаще всего цитируемая агиография Шанкары принадлежит Анандагири. Если произведение Читсукхи порой ставится под сомнение (ряд исследователей не исключает возможность более поздней подделки), то «Prācīna-śaṅkara-vijaya» («Собрание /историй/ о завоеваниях Шанкары») Анандагири является признанным источником, который довольно хорошо атрибутируется и надежно датируется началом XIV в. Вместе с тем, по наблюдению ученых, к жизнеописанию Шанкары здесь присовокуплены сведения о событиях, приключившихся с позднейшими настоятелями монастыря в Канчи, которые носили то же имя.

Еще одно популярное жизнеописание было создано ведантистом Вьясачалой («Vyāsācalī-śaṅkara-vijaya»). Хотя традиция относит его именно к интересующему нас Шанкаре, нельзя не отметить, что герой произведения именуется то Видьяшанкара, то Шанкарананда, а стало быть, не исключено и смешение основоположника адвайты с Шанкаранандой, жившим в Кашмире около XI в. То же прозвище, кстати, носил и Шанкарамишра – известный комментатор школы вайшешика.

Наконец, в числе самых известных агиографий Шанкары называют обычно и «Saṅkṣepa-śaṅkara-vijaya» («Краткое изложение завоеваний Шанкары»), приписываемое адвайтисту Мадхавачарье (Mādhavācārya), брату знаменитого Саяны Мадхавы (Sāyaṇa Mādhava), автора компендия «Сарвадаршана-санграха». Создатель жизнеописания часто отождествляется с мудрецом Видьяраньей (Vidyāraṇya), написавшим один из наиболее доступных учебников по метафизике адвайты – трактат «Панчадаши» («Pañcadaśī» – «Пятнадцатиглавие»). Таким образом, жизнеописание должно датироваться приблизительно XIV в. Однако в последнее время были высказаны веские соображения в пользу того, что «Санкшепа-шанкара-виджая» была создана во второй половине XVII в., а возможно позднее, и явилась плодом затянувшихся раздоров между ведантистскими монастырями. Как считает индийский ученый В.Р. Антаркар (см. /Антаркар, 1972/), это всего лишь мало-мальски искусная подделка, вышедшая из стен монастыря в Шрингери и призванная укрепить его притязания на определенные обряды, связанные с жизнью Шанкары. И действительно, агиография, которая атрибутируется Мадхавачарье-Видьяранье, практически не содержит какого-либо нового материала, а по большей части текстуально следует за ранними источниками. Самостоятельная ценность ее невелика, но по традиции она часто цитируется и служит удобным сводом легенд о жизни адвайтиста.

Марио Пиантелли упоминает еще одну любопытную биографию – «Śaṅkara-vijaya-vilāsa» – «Изящное /изложение/ завоеваний Шанкары». Она приписывается одному из второстепенных учеников адвайтиста, известному под именем Чидвиласаяти (Cidvilāsayati). Однако текст этот, по всей вероятности, также обязан своим появлением состязанию между двумя монастырями Южной Индии. Сама агиография написана в форме

диалога ученика Шанкары и некоего Виджнякинды, но основной материал ее заимствован из жизнеописания «Брихат-шанкара-виджая».

Вероятно, заслуживают хотя бы беглого перечисления также некоторые малоизвестные биографии. Среди них выделяется изданная еще в конце прошлого века работа пандита Говинданатхи (Govindanatha) «Keralīya-śaṅkara-vijaya» («Завоевания Шанкары в Керале»), посвященная по преимуществу изложению местной, керальской, традиции жизнеописания адвайтиста. Лишь в рукописи существует поэма «Śaṅkarābhyudaya» («Возвышение Шанкары»), созданная в XVII в. религиозным поэтом Раджачудамани Дикшитой (Rājacūḍāmaṇi Dīkṣita). Известному ведантисту Садананде (Sadānanda), автору популярного трактата «Vedānta-sāra» («Сущность веданты»), написанного в конце XV в., приписывается также агиография «Śaṅkara-dig-vijaya-sāra» («Сущность завоевания мира Шанкарой»). В монографии М.Пиантелли названы и поздние жизнеописания Шанкары, рукописи которых хранятся в библиотеках Мадраса, Канчи и других мест (см. /Пиантелли, 1974, с. 217–224/).

Как же излагают многочисленные агиографы замечательную жизнь великого адвайтиста? Прежде всего описание его судьбы начинается, как правило, с событий, случившихся задолго до его рождения. Уже говорилось, что Шанкара чаще всего рассматривается в качестве земного воплощения бога Шивы, и потому рождению его закономерно предшествуют чудесные знамения. Шива, восседая на горе Кайласе вместе со своей божественной супругой, дает сонму богов торжественное обещание спуститься на землю, чтобы восстановить там утраченные основы знания, т.е. веданты. Любопытно, что многие уже знакомые нам ведантисты также считались воплощениями различных богов: Манданамишра – Брахмы, Садананда – Вишну, Читсукха – Варуны, а Анандагири – Агни.

Итак, согласно легенде, в небольшой деревушке Кералы, на крайнем Юге Индии, жил некогда брахман Видьядхираджа из рода Намбутири, славившегося своим богатством и ученостью. Единственный сын его – Шивагуру (по другим версиям – Чурнин) с ранней юности отличался склонностью к аскезе и отшельнической жизни. Потребовалось все красноречие отца, чтобы убедить юношу повременить с принятием священных обетов и дать согласие жениться и обзавестись хозяйством. Женой Шивагуру стала Шиватарака (некоторые агиографы называют ее Арьямба) – дочь ученого брахмана из соседней деревни. Как можно судить уже по «говорящим» именам, молодой чете суждено было попасть под особое покровительство самого Шивы; Шивагуру означает «учитель Шива», а Шиватарака соответственно – «зеница Шивы», или же «падучая звезда Шивы».

Несмотря на добродетельную жизнь и неукоснительное выполнение всех обрядов, супруги долгое время оставались бездетными. Наконец, спустя несколько лет они решили отправиться в Тричур, где в горах находилось важное шиваитское святилище Вришадринатха, чтобы испросить у богов благословения и потомства. Именно там Шивагуру увидел во сне старика, который предложил ему выбирать между возможностью иметь сотню ничем не примечательных, но вполне благополучных и удачливых

сыновей или одного сына – великого мудреца, чья жизнь, однако же, будет краткой и суровой. Шиватараке (по агиографии «Вьясачали -шанкара-виджая») Шива приснился уже не в тайном, сокрытом образе, но в полном блеске божественной славы, верхом на быке Нанди; он прямо объявил женщине о том, что ее сыну суждено стать знаменитым учителем веданты. После того как супруги поведали друг другу о своих снах, над ними прозвучал голос Шивы, заявившего: «Я сам буду рожден как ваш сын!».

Появление на свет чудесного ребенка сопровождалось небесной музыкой и пением, особенным благоуханием цветов, необычной кротостью хищных зверей. Тело младенца слепило глаза своим сиянием, над головой был ясно различим полумесяц – знак Шивы, на ладони виднелся отпечаток божественного трезубца, а на груди, у сердца, – изображение свернувшейся в клубок кобры; во лбу явственно проступал след третьего глаза[1]. В агиографиях приводятся также астрологические данные, позволяющие составить некоторое представление о дате рождения, однако они касаются по преимуществу сведений, которые помогают судить о времени суток, дне и месяце, но не об определенном – пусть и чисто легендарном – годе. Имя Шанкара, которым был наречен младенец, означает «благодатный», «милостивый»; оно относится к числу наиболее священных прозвищ Шивы.

Столь же удивительным было и раннее детство будущего учителя. Согласно одной из легенд, вернувшись однажды домой, мать Шанкары увидела, что вокруг его шеи обвилась огромная кобра, которая тут же на ее глазах превратилась в ожерелье из цветов и плодов священного дерева. Говорят, что уже в годовалом возрасте ребенок умел прекрасно говорить и писать на санскрите. Как-то раз, передают агиографы, дети заспорили о том, сколько семян окажется внутри большой сладкой дыни, которую им принесли. Шанкара тогда сказал, что семян будет столько, сколько существует богов, создавших вселенную. Каково же было изумление присутствующих, когда в разрезанной дыне было найдено всего одно семечко! Само подробное описание детства Шанкары, включающее ряд менее известных историй, содержится в «Санкшепа-шанкара-виджае».

Незадолго до того как Шанкаре исполнилось пять лет, умер его отец Шивагуру (вероятно, поэтому последователи двайта-веданты часто величают Шанкару «сыном вдовы»). Вскоре мальчику надели священный шнур и он смог приступить к изучению четырех вед, а также многообразных наук и искусств, основанных на ведах (vedāṅga, т.е. «члены вед», «составные части знания»). Шанкара быстро превзошел своими познаниями местных учителей-брахманов; к нему все чаще стали обращаться за разъяснениями и советами не только соседи, но и жители окрестных деревень. Как и пристало герою агиографии, он с раннего детства ощущал непреодолимую склонность к жизни отшельника-санньясина, однако просьбы матери до поры до времени удерживали его от принятия обетов.

На восьмом году жизни Шанкары происходит чудесное событие, о котором с удивительным единодушием повествуют все биографы ведантиста. Дело в том, что именно в это время истекал первоначально отпущенный

Шанкаре срок земного существования. Вот тогда-то, как сказано в агиографиях, прямо на глазах у Шиватараки сына ее внезапно схватил огромный крокодил, который потащил свою добычу к речке. Шанкара успел крикнуть матери, что обещание стать санньясином будет приравнено для него к новому рождению и, таким образом, избавит его от насильственной «дурной смерти» (durmaraṇa), считавшейся в Индии большим бедствием и даже грехом. Шиватарака согласилась наконец, чтобы сын стал отшельником, крокодил разжал пасть, а срок жизни Шанкары был удвоен (по некоторым версиям, учетверен). В тот же день Шанкара покинул родительский дом, пообещав, впрочем, вернуться перед смертью матери, чтобы дать ей последнее утешение и совершить надлежащие погребальные обряды.

Юный отшельник направился на север. Он шел, пока не добрался до берегов реки Нармады, где в те времена находилось множество шиваитских святилищ. Заглянув в одну из пещер, расположенных под сенью священных деревьев, Шанкара увидел группу отшельников, которые окружали величественного старца, погруженного в глубокую медитацию. Он с уважением сложил руки, приблизился к старцу и, распростершись перед ним, воскликнул: «Склоняюсь перед почтенным Говиндой, моим учителем!» Говинда попросил мальчика назваться и затем восторженно приветствовал его как обещанного ученика, будущего великого мудреца и земное воплощение бога Шивы. Правда, в передаче поздних агиографов, например в сводном жизнеописании В. Субрамания Шастри, акценты несколько смещены, и Шанкара сам сразу же представляется Говинде как Шива, временно принявший человеческий облик[2]. Как бы то ни было, Говинду не смутили подобные речи в устах ребенка – он, оказывается, давно поджидал Шанкару, о приходе которого его предупредил Гаудапада. Так началось ученичество молодого санньясина под руководством Говинды.

Различные агиографы по-разному описывают пребывание Шанкары на берегах Нармады. По «Брихат-шанкара-виджае», период наставничества Говинды продолжался два года, но известны и другие версии. Во всяком случае, время это было исключительно продуктивным, поскольку как раз у ног учителя Говинды Шанкара и постиг основы адвайты. Тогда же, вероятно, им были созданы многие шиваитские гимны, ряд философских трактатов и комментарий к «Брихадараньяка-упанишаде». Не подлежит сомнению также, что именно Говинда впервые показал Шанкаре «Мандукья-карики» Гаудапады, к которым ученик написал свой собственный комментарий.

Что же касается главного произведения Шанкары – комментария к «Брахма-сутрам», то с его созданием ведантисты связывают особую легенду. В «Санкшепа-шанкара-виджае» говорится, что на втором году пребывания Шанкары у Говинды в этих краях началось сильное наводнение. После длительных ливней воды реки Нармады затопили селения всей округи и поднялись ко входу в пещеру, где учитель с учеником предавались размышлениям. Увидев это, Шанкара произнес специальное заклинание (мантру «на привлечение вод») и поставил на пороге свою чашу для сбора

подаяния. Потоки воды тотчас устремились в небольшую чашу и вскоре исчезли в ней, а река снова вошла в берега. Тогда-то Говинда вспомнил о пророчестве Бадараяны, согласно которому лучшее толкование его текста суждено написать тому, кто сумеет укротить разбушевавшуюся реку.

Получив благословение Говинды, Шанкара, как гласит ведантистская традиция, за четыре года создал комментарии ко всем произведениям «тройственного канона»: к «Брахма-сутрам» Бадараяны, к «Бхагавадгите» и основным упанишадам.

Агиографические легенды повествуют также о путешествии юного Шанкары на священную гору Кайласа, где ему впервые явился сам Шива в образе Дакшинамурти (dakṣiṇāmūrti), т.е. в ипостаси «подателя» высшего знания. Тогда же Шанкара совершил паломничество в Бенарес. На берегу Ганга – в Бенаресе и в древнем святилище Бадаринатха – он оставался до тех пор, пока из Кералы не пришло известие о тяжелой болезни матери.

Воротившись домой, Шанкара нашел мать умирающей. По жизнеописаниям «Брихат-шанкара-виджаи» и «Санкшепа-шанкара-виджаи», на смертном одре Шиватарака попросила сына утешить ее и рассеять напрасные страхи. По преданию, Шанкара попытался вначале рассказать ей о сущности адвайты, однако открывшаяся картина иллюзорного мира, опорой которого служит безличный Атман, лишь еще больше напугала несчастную женщину. И тогда юный аскет, отбросив на время высокую философию, начал петь матери гимны Шиве и Вишну, которые помогли ей с большей твердостью и спокойствием встретить смертный час. Наконец, несмотря на то что обеты отшельника-саньясина в принципе не позволяли ему следовать обычной ритуальной практике, приличествующей единственному сыну (саньясин, как считалось, стоит за пределами мирских и родственных связей), он все же совершил необходимые погребальные обряды.

Вскоре после смерти матери Шанкару ждало еще одно горе: кончина учителя Говинды. Согласно большинству агиографий, Шанкара пришел проститься с Говиндой в сопровождении своего первого ученика – Падмапады[3]. Впоследствии на одном из островов р. Нармады, там, где Шанкара отдал последний долг Говинде, был сооружен храм, ставший важным местом паломничества индуистов. С берегов Нармады Шанкара в сопровождении Падмапады и нескольких учеников Говинды, признавших в нем своего нового учителя (по ведантистской традиции, среди них был также Читсукха), отправился в знаменитый город Праягу.

Именно в Праяге, как передают агиографы, произошла первая встреча Шанкары с крупнейшими мимансистами – Кумарилой и Прабхакарой. Надо сказать, что вообще жизнеописания Кумарилы сохранились по преимуществу благодаря вставным эпизодам в традиционных биографиях Шанкары. Судя по этим источникам, Кумарила родился в Южной Индии в брахманской семье и с ранней юности решил посвятить себя борьбе против еретических доктрин джайнов и буддистов[4]. К моменту встречи с Шанкарой Кумарила и его ученик Прабхакара (именно в этом качестве он обычно фигурирует в жизнеописаниях адвайтиста) могли похвастаться множеством побед на

публичных философских диспутах. Их противниками во время этих популярных состязаний были главным образом еретики, враги ортодоксии[5].

Впрочем, в принципе вести спор могли любые философы и странствующие проповедники, принадлежавшие к разным школам или даже к одной и той же школе: все решали память, сообразительность, ловкость в словесной перепалке. В целом картины устных поединков, представленные в жизнеописаниях, не слишком отличаются от описаний ученых диспутов при дворах царей, которые мы находим в «Брихадараньяке» и «Каушитаки-упанишаде».

Само собой разумеется, что в агиографиях, центральным героем которых выступает Шанкара, он неизменно побеждает всех своих соперников. Как считается, после одного из таких диспутов учеником его стал сын Прабхакары – Притхивидхара (по некоторым жизнеописаниям, сам Прабхакара или даже отступивший перед смертью от прежних воззрений Кумарила).

Более достоверно, впрочем, обращение к адвайте другого известного мимансиста – Манданамишры. Истории состязания последнего с Шанкарой (Śaṅkara-maṇḍana-saṃvāda) посвящены пространные эпизоды в «Брихат-шанкара-виджае» и «Санкшепа-шанкара-виджае». В отличие от Шанкары, говорится в этих произведениях, Манданамишра был не санньясином, а просвещенным и набожным домохозяином (gṛhastha), достигшим высокой мудрости благодаря неукоснительному следованию ритуальным предписаниям. Шанкара явился к нему в дом как раз тогда, когда Манданамишра был занят подготовкой к ежегодной церемонии поминального жертвоприношения. Дерзкими замечаниями и прямыми насмешками юный аскет вынудил Манданамишру вступить с ним в спор, выставив условием, что в случае своего поражения тот уйдет из дома и сам станет бродячим отшельником. По преданию, диспут между Шанкарой и Манданамишрой продолжался пятнадцать дней без перерыва, после чего адвайтист приобрел себе нового ученика[6]. Как уже было сказано, ведантистская традиция отождествляет Манданамишру (естественно, вместе с посвящением принявшего и новое имя) с приверженцем Шанкары – Сурешварой.

Агиографы расходятся в своих попытках более или менее точно определить время пребывания Шанкары в Бенаресе (Варанаси), однако само посещение им священного города сомнения не вызывает. Варанаси (Vārāṇasī), или Каши (Kāśī), как он чаще всего именуется в жизнеописаниях Шанкары, «город двух тысяч храмов», издавна притягивал к себе паломников, да и просто путешественников из разных мест Индии. Именно здесь проповедническая деятельность адвайтиста развернулась особенно широко, причем в числе его слушателей и противников в спорах были не только ортодоксально настроенные индуисты, но также буддисты и джайны.

В Бенаресе Шанкара поселился со своими учениками в одном из самых знаменитых гхатов – святилищ для совершения погребальных обрядов на берегу Ганга. Оно известно под названием Маникарника («Maṇikar-

ṇikā»), т.е. «серьга Шивы», и, по преданию, было первым куском суши, извлеченным на свет из вод небытия трезубцем бога. Находясь в этом гхате, Шанкара принимал подаяние, наставлял правоверных индусов и обращал еретиков; его изображение до сих пор занимает почетное место в близлежащем храме Вишванатха.

Рассказ о пребывании Шанкары в Бенаресе будет неполным, если опустить популярную среди биографов историю с чандалой, которая, как кажется, была сложена все же не без буддийского влияния. Говорят, что както раз некий чандала, т.е. человек смешанной касты – сын шудры и женщины-брахманки (по ортодоксальным представлениям, самое жалкое и презираемое существо), – встретился Шанкаре и его ученикам на узкой улице города. Адвайтист, опасаясь нечистого прикосновения отверженного, приказал ему уступить дорогу, но в ответ услышал довольно неожиданную отповедь. Прямо опираясь на положения адвайты о единстве Атмана, чандала дерзко отстаивал идею изначального равенства всех живых существ. Согласно все той же легенде, Шанкара склонился к ногам чандалы и, признав свою ошибку, сложил стихотворение о высшем Атмане, который одинаково сияет в дваждырожденном брахмане и в неприкасаемом.

После Бенареса Шанкара продолжил свое путешествие. В агиографиях повествуется, что он не только неустанно проповедовал учение адвайты, но и основывал в различных частях Индии ведантистские монастыри (maṭha), организованные по образцу буддийских. Большинство агиографов сходится на том, что главные монастыри, созданные Шанкарой на третьем десятке лет его жизни, возникали в таком порядке: Дварака (Dvārakā), Бадаринатха (Badarīnathā), Пури (Purī), Шрингери (Śṛṅgerī) и Канчи (Kāñcī). Порой, однако, последовательность эта несколько нарушается и почти всегда к указанному перечислению добавляются другие монастыри (в разных сочетаниях).

Считается, что Шанкара разделил санньясинов-адвайтистов на десять монашеских орденов – по числу основных монастырей и предписал каждому из них оставаться в определенной, отведенной для них области[7]. В настоящее время только четыре объединения последователей Шанкары остаются действительно монашескими (это ордена Бхарати, Сарасвати, Тиртха и Ашрамин), тогда как остальные в той или иной мере превратились в организации мирян.

В изложении агиографов Шанкара скончался на тридцать третьем году жизни, окруженный многочисленными приверженцами и учениками. И по сей день несколько индуистских монастырей оспаривают друг у друга честь считаться местом последнего успокоения учителя; согласно «Прачина-шанкара-виджае», он умер в Канчи, тогда как в ряде жизнеописаний составители отдают предпочтение святилищу в Кедаранатхе. «Санкшепа-шанкара-виджая» передает, что Шанкара вообще не умирал, но, поднявшись на гору Кайласа, обрел свой изначальный божественный облик; примерно в таком же духе трактует кончину адвайтиста и «Шанкара-виджая-виласа», которая отличается особой склонностью к живописанию совершенно фантастических событий.

* * *

Нелегко, разумеется, разобраться в причудливом переплетении вымысла и реальности, характерном для сохранившихся свидетельств о жизни Шанкары. Попробуем все же вычленить из нагромождения пестрых легенд некоторые более или менее достоверные факты.

Прежде всего сразу же встает вопрос о надежной датировке жизни знаменитого адвайтиста. Вполне естественно, что агиографии дают по преимуществу астрологические сведения. Если следовать за материалом «Брихат-шанкара-виджаи», Шанкара родился в год Нандана (Nandana, 26-й год 60-летнего цикла), а лунный месяц Вайшакха (Vaiśākha, или наш май–июнь), под созвездием Стрельца. «Санкшепа-шанкара-виджая» подтверждает эти данные, уточняя вместе с тем, что знаменательное событие произошло в понедельник, и определяя наступившую тогда фазу луны. Как указывает М. Пиантелли, подобные астрологические сведения соответствуют двум возможным датам: 568 и 805 гг. н.э. (см. /Пиантелли, 1974, с. 12–13/). Год и день рождения Шанкары принимаются всеми жизнеописаниями, созданными в сфере влияния монастыря в Канчи, хотя некоторые сохранившиеся южноиндийские версии предлагают и иные сведения.

Согласно все той же «Брихат-шанкара-виджае», смерть адвайтиста приходится на месяц Вришабха (Vṛṣabha – апрель–май) или Пауша (Pauṣa – декабрь–январь) года Рактакшин (Raktākṣin, 58-й год 60-летнего цикла). Таким образом, если верить агиографиям, Шанкара умер, по всей вероятности, на тридцать третьем году жизни – либо в 600-м, либо в 837 г. /Пиантелли, 1974, с. 103–104/.

Что же касается западноевропейской традиции, то здесь очень долго держалась вполне определенная датировка. Еще в 1877 г. немецкий исследователь проф. К.П. Тиле в «Очерках истории древних религий» предложил считать временем жизни Шанкары период между 788 и 820 гг. При этом он взял за основу свидетельство позднего ведантиста Яджнешвары Шастри (Yajñeśvara Śāstri), который в своем трактате «Арьявидья-судхакара» (Aryavidyā-sudhākara» – «Луна благородного знания») ссылается на произведение Бхатты Нилакантхи (Bhaṭṭa Nīlakaṇṭha) под названием «Шанкара-мандара-саурабха» («Śaṅkara-mandāra-saurabha» – «Благоухание райского древа Шанкары») /Чинтамани, 1927, с. 39 и сл./. Несколько позже К. Патхак нашел подтверждение этим сведениям в трактате анонимного средневекового автора (см. /Патхак, 1892, с. 175/). Надо сказать, что в принципе надежность подобных источников немногим выше, чем житий; однако даты 788–820 гг. были приняты в качестве достаточно серьезной рабочей гипотезы такими крупными индологами, как Ф. Макс Мюллер, А. Макдонелл, А.Б. Кит, М. Винтерниц (см., например, /Макс Мюллер, 1894; Кит, 1921; Винтерниц, 1913, т. 2/; а также, с оговорками, /Дасгупта, 1921–1922, т. 1–2/). Затем такая датировка стала, по существу, общепринятой.

Вместе с тем в дальнейшем многие серьезные исследователи сошлись на том, что время жизни Шанкары нуждается в уточнении, а границы ее надлежит сдвинуть назад в прошлое. Подобных взглядов придержиаались индийские специалисты К. Теланг /Теланг, 1929, с. 95 и сл./, Т. Чинтамани /Чинтамани, 1927, с. 39–56/ и С. Куппусвами Шастри /Куппусвами Шастри, 1937, с. LVIII/. К несколько более ранней датировке Шанкары склоняется также крупный японский индолог Хадзиме Накамура[8]. На сходное мнение французского историка П. Демьевилля ссылался и известный итальянский ученый Дж. Туччи /Туччи, 1958, с. 8/; ему представлялось также, что прежняя дата должна быть пересмотрена и отодвинута примерно на 45–50 лет назад. В первую половину VIII в. Шанкару помещает и Д. Инголлс /Инголлс, 1954, с. 292. примеч. 2/.

В последнее время – в связи все с той же проблемой определения даты жизни и творчества адвайтиста – все большее внимание уделяется упоминанию или скрытому цитированию Шанкарой его идейных противников – предшественников или современников. Считается вполне доказанным, что в трудах Шанкары отражена полемика с буддистами *Дигнагой* (Diṇṇāga, конец V в.) и *Дхармакирти* (Dharmakīrti, начало VII в.) /Бхаттачарья, 1952, с. 169/, мимансистом Кумарилой (см. /Патхак, 1912, с. 213/; имеются и ссылки на Бхартрихари и Гаудападу. Это означает, что нижняя граница творчества Шанкары не может проходить ранее 650 г. С другой стороны, верхняя граница датировки определяется обычно по соотношению с комментарием Вачаспатимишры к сочинениям Шанкары (одно из произведений Вачаспатимишры довольно четко датируется 840 г.; согласно общепринятому мнению, он по меньшей мере на одно поколение младшие Шанкары) – около 800 г.

При рассмотрении вопроса о времени жизни адвайтиста многие исследователи начали широко привлекать также косвенные свидетельства хронологически близких ему джайнских и буддийских источников. Но, как показывает, например, индийский ученый К. Кунджунни Раджа, судя по материалу «Таттва-санграхи» («Tattvasaṅgraha» – «Собрание сущностей») Шантаракшиты (Śāntarakṣita, 705–762 гг.) и комментария Камалашилы (Kamalaśīla, 713–763 гг.), «учение Шанкары не стало еше известным и важным в эпоху этих буддийских авторов» /Кунджунни Раджа, 1960, с.139/. Похоже, что предшествующая Шанкаре веданта не рассматривалась «еретическими» учителями в качестве достаточно серьезной противоборствующей системы, имя же самого Шанкары даже не упоминается в современных ему джайнских и буддийских произведениях.

Таким образом, надежды на существенное уточнение датировки жизни и творчества Шанкары благодаря привлечению работ его оппонентов оказались в значительной степени преждевременными. Приходится, вероятно, согласиться с мнением Хадзиме Накамуры, что «научная традиция Шанкары приобрела влияние лишь в контексте общественного развития более позднего времени» /Накамура, 1968, с. 122/. Однако начиная примерно с 900 г. веданта уже подвергается ожесточенной критике в джайнских источниках (например, в «Yaśastilaka» дигамбара Сомадевы), причем един-

ственно заслуживающей внимания считается именно школа Шанкары /Накамура, 1962, с. 192/.

Подводя итоги усилиям индологов по выяснению хронологических рамок жизни Шанкары, следует признать, что, несмотря на искусность и даже изощренность применяемых методов, они не обеспечили сколько-нибудь существенного продвижения вперед. И если, скажем, известный японский специалист по веданте и издатель текстов Шанкары Сенгаку Маеда, опирающийся на свидетельства последователей и учеников адвайтиста, считает предпочтительным временной интервал между 700 и 750 гг., то он все же оговаривается, что возможны и другие точки зрения (см. /Маеда, 1973/). А голландский ученый Тильман Феттер, который добросовестно обобщил как данные санскритских источников, так и имеющуюся литературу, вновь возвращается к достаточно протяженному периоду от 650 до 800 г.[9]. На этой «размытой» датировке пока и приходится остановиться.

Что же касается собственно «дигвиджаи» Шанкары, т.е. «завоевания стран света», то в победоносном шествии адвайтиста по Индии действительно нет оснований сомневаться. Он, бесспорно, был не только философом-теоретиком, но и крупнейшим религиозным деятелем, талантливым проповедником своего учения. Об этом говорят и житийные сказания, где учитель неизменно побеждает всех своих противников, и отголоски живых споров и диспутов, явственно проступающие в его произведениях. Главными соперниками Шанкары были буддисты. Хотя упадок буддизма в Индии начался до рождения адвайтиста, его активная проповедь, обращенная против этого неортодоксального учения, несомненно способствовала постепенному вытеснению «еретиков». Как отмечает Ф. Уэлинг, «Шанкара не просто опровергал буддистов, он сыграл свою роль в возрождении индуизма, который еще более ослаблял влияние буддистов на народ» /Уэлинг, 1979, с. 35/.

И еще один момент, на котором хотелось бы остановиться. Если правомерно вообще говорить о прямом воздействии буддизма на Шанкару, то легче всего это воздействие обнаружить в практическо-религиозной области. Шанкара реформировал, а точнее, заново создал монастырскую организацию индуизма, во многом взяв за образец буддийскую общину (сангху). В агиографиях перечислены десять индуистских монастырей, основанных Шанкарой, и десять монашеских орденов аскетов-санньясинов; четыре из этих монастырей – в Шрингери, Канчи, Двараке и Пури – вполне сохранили значение и сегодня. До сих пор организация южного индуизма, которой Шанкара в основном посвятил свою деятельность, известна как более прочная и сильная, чем северная. Аскетов – последователей Шанкары сейчас называют «дашанамины» (от daśanāminaḥ – «имеющие десять имен», в память о десяти прежних орденах), а прочих – «дандины», или «экадандины» (от daṇḍa – священный посох санньясина). В целом, по словам того же Ф. Уэлинга, «Шанкара ввел буддийские принципы организации и пожизненной аскезы в индуистскую монашескую жизнь и впервые обеспечил некоторое авторитетное единство для установления и проповеди истинных, на его взгляд, основоположений философии и религии» /Уэлинг, 1979, с. 30/.

Влиянию буддийской религиозной практики, усвоенной через посредство Шанкары, индуизм во многом обязан также отказу от кровавых жертвоприношений и крайностей шактизма. В живой индуистской традиции считается, что именно Шанкара положил конец практике почитания собакоголового Шивы в одном из популярных центров паломничества – г. Уджайини (эта странная форма поклонения была основана на малоизвестном мифе о победе Шивы, принявшего облик пса Кхандобы, над могущественным асурой Манималлой и предполагала соответствующее «собачье» поведение адептов). Путешествуя по Камарупе (нынешний Ассам), Шанкара ввел в более спокойные рамки тантристскую ритуальную практику сект «левой-руки», которая опиралась прежде всего на магию и эротику.

Вместе с тем нужно отметить, что как религиозный реформатор Шанкара был более последователен, чем, например, буддист Нагарджуна, в допущении мирского опыта, принимаемого на уровне обыденной жизни. В отличие от Д. Инголлса, полагавшего, что адвайтист настаивал на необходимости полной аскезы, индийский исследователь Г. Гхурье вполне аргументированно показывает, что Шанкара «выработал скорее действенный компромисс между отречением от этого мира и исполнением обычных человеческих обязанностей» /Гхурье, 1953, с. 53/.

В критической литературе пока не обратила на себя достойного внимания проблема взаимоотношений веданты школы Шанкары и кашмирского шиваизма. Между тем сходство отдельных положений шиваитского направления пратьябхиджня-даршана (от pratyabhijñā, букв. «узнавание», понимаемое как метод внезапного постижения Бога) с идеями адвайты заслуживает рассмотрения и хотя бы предварительного анализа[10]. В какой-то степени это подобие объяснимо идейными корнями: история подготовки и становления и там и здесь включала легкую штриховку буддийских концепций виджняна-вады и шунья-вады, нанесенную поверх традиционного шиваитского фона. В учении кашмирца Сомананды (Somānanda, конец IV в.) акцент сделан на познающем субъекте (pramātṛ), который отождествим с Шивой и одновременно с внутренним «я», атманом самого адепта; внутреннее свечение (prakāśa) и вибрация (spanda, vimarśa) атмана и создают видимую вселенную.

Правда, уже ученики Сомананды – Утпаладева (Utpaladeva) и Абхинавагупта (Abhinavagupta, начало XI в.) в отличие от Шанкары подчеркивали, что различие энергий и потенций, благодаря которым творится мир, реально заложено в самом Атмане и, значит, не является иллюзорным. Однако перекличка образов и терминологических пристрастий, свойственных адвайтисту и кашмирцам, все же слишком разительна, чтобы быть простым совпадением. Поскольку Кашмир, в частности один из его храмов, Сарваджняпитха, посвященный богине Сарасвати, неоднократно упомянут в перечне мест, которые посетил Шанкара в своих скитаниях по стране, правомерно хотя бы предположить возможность влияния его учения на становление местных философско-религиозных школ, заявивших о себе с IX в.

Для полноты картины нельзя не упомянуть о мнении Пауля Хакера, согласно которому Шанкара в действительности был вишнуитом, а позд-

нейшие легенды о его шиваитских склонностях остаются на совести биографа Мадхавы (он же – Видьяранья). Обоснованию этой, вполне оригинальной точки зрения посвящена специальная статья исследователя, озаглавленная «Отношение ранних адвайтистов к вишнуизму» /Хакер, 1965, с. 147–154/. По совести говоря, аргументы Хакера в данном случае не кажутся убедительными; они не объясняют удовлетворительным образом ни критику Шанкарой вишнуитской доктрины панчаратра в комментарии к «Брахма-сутрам», ни происхождение столь важной для адвайтиста концепции майи, ни, наконец, устойчивой традиции, которая приписывает ему авторство знаменитых шиваитских гимнов. Похоже, что Хакера тут подвело подсознательное стремление хоть как-то сблизить учение Шанкары и собственные христианские убеждения, которые, конечно же, куда легче сочетаются с образом благостного и милосердного Вишну.

Как уже было сказано, со смертью Шанкары связаны две индуистские традиции. Жизнеописания, тяготеющие к процветающему и поныне монастырю в Канчи и восходящие к «Прачина-шанкара-виджае» Анандагири, утверждают, что адвайтист скончался в Канчи. В память о его смерти там была воздвигнута статуя, которая находится сейчас в храме Камакши. Другой крупнейший монастырь, связанный с Шанкарой, в Шрингери, поддерживает иную версию. Она опирается на свидетельство агиографий, общим источником которых служит «Санкшепа-шанкара-виджая» Мадхавы; согласно этим источникам, Шанкара умер вблизи святилища Кедаранатха (вблизи храмового комплекса Бадаринатха в Гималаях). До наших дней в Кедаранатхе сохранились полуразрушенные остатки памятника, который, как считается, был возведен на месте смерти адвайтиста.

Соперничество монастырей в Канчи и в Шрингери оказывает немаловажное влияние и на современную религиозную и культурную жизнь индуистской общины. В него поневоле оказались втянуты и многие индологи, занимающиеся Шанкарой и получившие традиционное образование. Так, известный специалист по веданте, профессор Т.П.М. Махадеван выступил редактором весьма пестрой и сумбурной публикации «Наставники адвайты», посвященной 68-му настоятелю монастыря в Канчи – Чандрашекхарендре Сарасвати, включив в это издание и собственный очерк о его жизни (см. /Махадеван, 1968, с. 469–548/). Любопытно, что по традиции настоятели монастырей в Канчи и в Шрингери носят почетный титул «Шанкарачарья» – «Учитель Шанкара».

Работы Шанкары. Надежность атрибуции и композиционные особенности

За свою недолгую жизнь Шанкара создал множество самых разнообразных произведений. Даже если исключить из их числа те работы, принадлежность которых адвайтисту вызывает определенные сомнения, масштабы его творчества не могут не поражать. Индийская традиция, напри-

мер, приписывает ему авторство более 400 сохранившихся ведантистских трудов.

Следуя предложению С. Белвалкара /Белвалкар, 1929, ч. 1, с. 222 и сл./, все сочинения Шанкары для удобства рассмотрения разделяют обычно на три части, исходя из жанровой принадлежности. В первую категорию входят комментарии: это бхашья (bhāṣya), наиболее авторитетное, «первичное» истолкование некоего базового текста, а также виварана (vivaraṇa) и тика (ṭīkā), которые представляют собой, как правило, субкомментарии к уже написанным комментариям, разъясняющие как основной текст, так и его первоначальное толкование. Во вторую включают по преимуществу метрические гимны и восхваления (stotra, stava и stuti), в третью – самостоятельные наставления, трактаты и компендии.

Остановимся теперь, хотя бы вкратце, на одной из наиболее спорных и активно обсуждаемых проблем современного шанкароведения – проблеме действительной принадлежности адвайтисту тех или иных произведений. Вопрос этот был впервые серьезно поставлен Паулем Хакером. В своей ранней статье он пишет обо всем корпусе творений, который дошел до наших дней и объединен именем Шанкары: «...разнообразие содержания делает крайне маловероятным предположение, что все эти работы были созданы одним и тем же человеком. Потому-то оказалось совершенно неизбежным положение, когда большинство историков вынуждено условно считать вначале их авторство недостоверным, – за исключением лишь главного произведения Шанкары – комментария к "Брахма-сутрам", с тем чтобы проблема авторства применительно ко всем прочим комментариям и независимым трактатам оставалась открытой для обсуждения»[11]. Ясно сформулировав проблему, П. Хакер выделил и три главных принципа или приема рассмотрения, которые позволяют достаточно надежно судить о принадлежности работ Шанкаре. Эти принципы легли в основание последующего анализа конкретных произведений адвайтиста, проведенного самим немецким ученым и его сторонниками.

Прежде всего Хакер обратил внимание на колофоны рукописей, где автор (предположительно Шанкара) может выступать под различными именами и величаться разными титулами и почетными прозвищами. По мнению исследователя, имя (или скорее титул) «Шанкарачарья» отнюдь не служит еще подтверждением авторства – хотя бы потому, что, как известно, «учителем Шанкарой» считался любой настоятель монастырей в Канчи и в Шрингери. Более достоверную атрибуцию обещает распространенный титул «Бхагават» (Bhagavat), или «Господин», который встречается по отношению к Шанкаре в вариантах «Бхагаватпада» (Bhagavatpāda) и «Бхагаватпуджьяпада» (Bhagavatpūjyapāda), обычно заменяя собою имя собственное.

Второй принцип или прием исследования учитывает свидетельство непосредственных учеников Шанкары, прежде всего Падмапады, Сурешвары и Тотаки (Toṭaka); чуть более осторожно используются ссылки на Шанкару в трудах Анандаджняны и Вачаспатимишры. Этот прием также опирается на различение текстов, принадлежавших «Шанкарачарье» (и значит, менее надежно атрибутируемых), и произведений Шанкары – «Бхагаватпады»

или «Бхагаватпуджьяпады». Однако свидетельство, исходящее из ближайшего окружения адвайтиста, само по себе уже достаточно весомо; чаще всего, считает П. Хакер, на него вполне можно положиться, вынося суждение об авторитетности того или иного произведения.

Наконец, третий принцип состоит в разборе содержания и специальной терминологии спорного сочинения. Иначе говоря, если некий текст действительно вышел из-под пера Шанкары, его положения не должны противоречить концепции, развернутой в комментарии к «Брахма-сутрам». Соответственно и понятия, употребленные в нем, могут относиться лишь к раннему этапу развития адвайты, а не к позднейшим ее интерпретациям. В своих работах П. Хакер дает примеры подробного филологического анализа произведений Шанкары, особо останавливаясь на встречающихся там терминах «авидья», «майя» и «намарупа» (nāma-rūpa) (см., например, /Хакер, 1950, с. 246–286/).

Как же на деле работают эти принципы применительно к трем группам текстов, отражающих творчество Шанкары?

В первой группе, как уже было сказано, не подвергается сомнению авторство комментария к «Брахма-сутрам». Такая уверенность объясняется не только тем, что подлинность сочинения гарантирована свидетельством Падмапады; этот комментарий служит своего рода точкой отсчета для прочих работ, да и для самой личности адвайтиста, который остался в памяти последующих поколений именно как «Бхашьякара» (Bhāṣya-kāra) – «создатель Комментария». Сам Хакер полагает вполне доказанным авторство Шанкары также для комментариев к десяти основным упанишадам: «Ише» (Īśā), «Айтарее», «Катхе», «Кене» (Kena), «Чхандогье» (Chāndogya), «Тайттирии» (Taittirīya), «Прашне» (Praśna) «Брихадараньяке» (Bṛhadāraṇyaka), «Мандукье» (Māṇḍūkya), которая по традиции объединяется с Кариками Гаудапады, и «Мундаке» (Muṇḍaka). Несколько менее достоверно создание Шанкарой комментария к «Шветашватара-упанишаде» («Śvetāśvataropaniṣadbhāṣya»). Применяя метод П. Хакера, Сенгаку Маеда показал аутентичность традиционно приписываемого Шанкаре комментария к «Бхагавадгите» (см. об этом /Маеда, 1965, с. 155–197/, а также /Хакер, 1978, с. 49/). Стало быть, самые современные филологические методы и приемы подтверждают справедливость привычного убеждения в том, что Шанкара сочинил толкования ко всем разделам «тройственного канона» (prasthāna-traya) веданты.

П. Хакер считает принадлежащими Шанкаре также субкомментарий к «Йога-сутра-бхашье» Ведавьясы («Yoga-sūtra-bhāṣyavivaraṇa»), равно как и небольшую комментаторскую работу к одному из разделов «Дхарма-сутр» Апастамбы – «Адхьятма-патала-виварана» («Adhyātma-paṭala-vivaraṇa» – «Субкомментарий к разделу о внутреннем атмане» /Хакер, 1968, с. 119–148/. Не вдаваясь подробно в аргументацию исследователя, которая привела его к такому заключению, можно лишь сказать, что два последних текста остаются за рамками данной книги. Принятие их в качестве подлинных текстов Шанкары волей-неволей предполагало бы постулирование отдельного, доадвайтистского периода в его творчестве.

Нетрудно понять, что вопрос об авторстве Шанкары применительно к произведениям второй группы не может быть решен путем анализа их содержания и понятийного аппарата. Стихотворные сочинения адвайтиста – от эротических, тантристских поэм до шиваитских гимнов, – конечно же, не содержат строгих философских выкладок и логических рассуждений. Поэтому наиболее надежным методом отсева собственных стихов Шанкары от огромного массива религиозно-мистической поэзии средневековья остается свидетельство его учеников и последователей. Ведантисты же сходятся на том, что Шанкара был создателем стихотворных циклов «Дакшинамурти-стотра» («Dakṣiṇāmūrti-stotra» – «Восхваление благодатного /Шивы/»), «Гурваштакам» («Gurvaṣṭakam» – «Восьмерка /стихов/ учителю»), «Бхаджа-говинда-стотра» («Bhaja-govinda-stotra» – «Восхваление /Кришны/ Говинды»[12], «Шивананда-лахари» («Śivānanda-laharī» – «Волны блаженства Шивы») (см., например, /Махадеван, 1970/, а также /Белвалкар, 1929, ч. 1, с. 222 и сл./). Менее достоверно авторство Шанкары применительно к другим циклам и отдельным стихотворениям. Однако ему обычно приписывают также цикл «Бхаваньяштакам» («Bhavānyaṣṭakam» – «Восьмерка /стихов/ Бхавани, или Божественной Матери»), гимн «Аннапурна-стотра» («Annapūrṇā-stotra» – «Восхваление подательницы пищи»), цикл «Вишну-шат-пади» («Viṣṇu-ṣaṭ-padī» – «Шестерка стихов для Вишну»), стихотворение «Ганга-стотра» («Gaṅgā-stotra» – «Восхваление реки Ганги»), «Девьяпарадха-кшамапана-стотра» («Devyaparādha-kṣamāpaṇa-stotra» – «Восхваление Богини /-Матери/ ради прощения прегрешений»), «Ведасара-шива-стотра» («Vedasāra-śiva-stotra» – «Восхваление Шивы как сущности Вед»), цикл «Шиванамавальяштакам» («Śivanāmāvalyaṣṭakam» – «Восьмерка строк во имя Шивы»), «Шивапарадха-кшамапана-стотра» («Śivāparādha-kṣamāpana-stotra» – «Восхваление Шивы ради прощения прегрешений»), «Каупина-панчакам» («Kaupīna-pañcakam» – «Пятерка /стихов/ о набедренной повязке аскета»), «Двадаша-манджарика-стотра» («Dvādaśa-mañjarikā-stotra» – «Восхваление в двенадцати гирляндах /-строфах/»), а также часто цитируемый, но, вероятно, все же недостоверный с точки зрения авторства цикл «Нирвана-шаткам» («Nirvāṇa-ṣaṭkam» – «Шестерка /стихов/ об освобождении») (см. /Ātmabodhaḥ, Madras, 1978, прил., с. 233–310/).

Надо сказать, что, несмотря на отсутствие надежных способов доказательства подлинности всех этих произведений, несмотря на расплывчатость критериев, прилагаемых к поэтическим опусам Шанкары, его склонность к версификации, умение облечь религиозную мысль в художественные образы в общем ни у кого не вызывает сомнений. Правда, на первый взгляд дыхание поэзии преображает лишь один из пластов концепции адвайтиста – и отнюдь не вершину его системы, а скорее вспомогательные ступени, ведущие к ней. Кажется, что только нижний ярус адвайты – ее теистическое основание – украшен и расцвечен шиваитскими, а иногда и шактистскими (впрочем, если верить традиции, порой также вишнуитскими) картинками, укреплен страстным порывом мистики, где стремление адепта к единению с божеством идет в обход предписаний, рассуждений и ухищрений логики.

На деле, однако, как это было верно подмечено еще Рудольфом Отто, теистический фон отчетливо просматривается во всем творчестве адвайтиста, а значит и в живой ткани самых утонченных и абстрактных из его произведений (см. /Отто, 1971, с. 119–160/). Это давнее наблюдение Р.Отто горячо поддерживает Пауль Хакер[13]; интерес последнего к теистическим «подструктурам» веданты во многом объясним его собственными прозелитическими устремлениями и ясным пониманием того, что христианским миссионерам в Индии куда легче и привычнее иметь дело с чисто религиозными настроениями местного населения, чем с последовательной и чуждой их взглядам религиозно-философской системой. Вместе с тем наблюдение само по себе не лишено остроумия и точности. С формальной стороны для нас важно сейчас, что оно заметно прибавляет веса убеждению в подлинности религиозно-поэтических сочинений Шанкары (коль скоро такое сочинительство признается совместимым – пусть и не прямо – с философскими концепциями адвайтиста). Но не мешает помнить и о содержательном аспекте: о том, что поэзия и теология не были просто вытеснены куда-то на периферию важного философского содержания, но, напротив, продолжали сохранять с этим содержанием подспудные, опосредованные отношения. Еще одно свидетельство в пользу такого подхода – сама история формирования адвайты, органично включившая, как мы видели, творения поэтов и грамматистов.

Осталось рассмотреть третью группу работ Шанкары. Она образована самостоятельными произведениями адвайтиста, которые не зависят от базовых текстов, подлежащих комментированию. Авторство Шанкары вполне надежно доказано для философского трактата «Упадеша-сахасри» («Upadeśa-sāhasrī» – «Тысяча учений»). Правильность атрибуции была показана отдельно для метрической («Падья-бандха» – «Padya-bandha») и прозаической («Гадья-бандха» – «Gadya-bandha») его частей в критическом издании Сенгаку Маеды (см. /Upadeśasāhasrī, Tokyo, 1973/). Куда менее вероятно, что Шанкара был автором других небольших трактатов: «Вивека-чудамани» («Viveka-cūḍāmaṇi» – «Жемчужина различения»), «Атма-бодха» («Ātma-bodha» – «Пробуждение атмана»), «Апарокшанубхути» («Aparokṣā-nubhūti» – «Незаочное постижение») и «Шата-шлоки» («Śata-ślokī» – «Сотня шлок»). П. Хакер выразил сомнение и в атрибуции компендия «Сарва-даршана-сиддханта-санграха» («Sarva-darśana-siddhānta-saṅgraha» – «Собрание, /излагающее/ сущность всех учений»), который по традиции приписывается Шанкаре (см. /Хакер, 1978, с. 55–58/). Памятуя о разной степени надежности всех этих работ, есть смысл все же опираться на них в ходе исследования, поскольку чаще всего их положения не противоречат общей системе адвайтиста.

Удобный для обзора полный список произведений, принадлежащих или приписываемых Шанкаре, помеченных в соответствии с вероятностью его авторства, можно найти в упоминавшейся выше монографии М. Пиантелли /Пиантелли, 1974, прил. к гл. 3, с. I–XIII/.

Рассмотрев с точки зрения формальной атрибуции основные работы Шанкары, сгруппированные по жанровому признаку, возвратимся теперь к

содержательному моменту их характеристики. Здесь сразу же нужно отметить, что трехчленное деление всего корпуса творений адвайтиста имеет под собой вполне реальное обоснование, причем самая объемистая группа текстов, идущая первой (ее составляют, как мы помним, комментарии), первенствует также и по важности.

Особенностью философствования традиционных индийских систем, поразительно сближающей его с европейской схоластикой, явился такой порядок рассуждения, когда оно развертывалось в виде интерпретации некоего исходного текста. Подобно тому как это было принято в средневековой религиозной философии Запада, непременной «базой» исследования служили «священное писание» (в Индии – откровение, шрути) и «священное предание» (индийский вариант – смрити), причем последнее включало в себя систематизированные и задающие тон сутры основателей даршан. Все остальное знание полагалось в идеале выводимым из этих изначальных положений. Естественно, наиболее адекватной формой такого вывода, т.е. *вы-явления*, развертывания «корневого» философского содержания становился комментарий. Именно поэтому философский комментарий оказался основным жанром теоретической работы мыслителя, а дальнейшее развитие философской традиции данной школы обычно предполагало не только создание новых истолкований исходных текстов, но и написание субкомментариев к популярным толкованиям и т.д.

Поэтические произведения Шанкары не могут быть рассмотрены непосредственно в контексте философского исследования, но они открывают некоторые боковые, сдвинутые ракурсы, способствующие общему расширению перспективы. Что же до «самостоятельных» работ адвайтиста, то они-то как раз гораздо менее оригинальны и свободны, чем комментарии. По существу, роль трактатов и компендиев, которые принадлежат или приписываются Шанкаре, ограничена вспомогательными или чисто педагогическими функциями: они составляют своего рода вступление к сложным религиозно-философским проблемам, чьи тонкости прослежены в многоступенчатых толкованиях к опорным афоризмам исходного ядра веданты. Как пишет Сенгаку Маеда, «изучение философии Шанкары сосредоточено преимущественно вокруг его основного труда – комментария к "Брахма-сутрам", а также комментариев к упанишадам; в сравнении с этими великими творениями значение "Упадеша-сахасри" не столь уж велико... Однако, по моему мнению, не существует лучшего введения в систему Шанкары, чем трактат "Упадеша-сахасри", особенно прозаическая его часть» /Маеда, 1973, с. XI/.

Что же представляет собою комментарий к «Брахма-сутрам», на который мы будем опираться в первую очередь при исследовании взглядов Шанкары? Во-первых, комментарий Шанкары – это, бесспорно, самое выдающееся произведение, базирующееся на тексте Бадараяны, но, кроме этого, он также занимает центральное место во всем творчестве адвайтиста.

Композиционно комментарий строится как развернутый диалог, в котором чередуются тезисы, выдвинутые воображаемым противником (характеризуемые обычно как «pūrva-pakṣa» – суждения prima facie, букв.

«на первый взгляд»), и возражения адвайтиста, использующего в качестве аргументов речения упанишад и сами сутры. Надо сказать, что Шанкара достаточно свободно обходится с высказываниями Бадараяны, позволяя себе известные натяжки в их толковании; порой он даже дает две равновозможные интерпретации одной и той же сутры. При всем уважении Шанкары к «учителю Бадараяне» совершенно очевидно, что сам текст «Брахмасутр» служит адвайтисту лишь канвой, по которой ткутся изощренные узоры его собственной концепции. Специальные приемы здесь явно подчинены общей задаче, оставляя впечатление глубокой внутренней цельности системы, корень которой составляют речения шрути. Адвайта Шанкары не просто апеллировала к авторитету «священного писания», как это было принято в других ортодоксальных школах индийской философии, она стремилась включить тексты упанишад в самую ткань своих построений, попутно показав читателю их единство и непротиворечивость.

Защищая свои взгляды, Шанкара стремится предвосхитить все возможные вопросы и возражения идейных противников (ход в общем не новый и вполне характерный для индийской философской литературы). Иногда адвайтист высказывает дополнительные аргументы от лица воображаемых оппонентов, самостоятельно развивая при этом логически неизбежные следствия; иногда выдвижение критического довода – не более чем композиционное ухищрение, которое позволяет ему задержаться и подробнее осветить неясное положение или же попросту перевести рассуждение в новое русло. Разумеется, главная цель тут отнюдь не столкновение с реальным противником. Налицо скорее особый «полемический жанр» религиозно-философского исследования, где предполагаемая позиция «еретика», «чужака» или «искренне заблуждающегося» (как и сами Сутры Бадараяны) служит лишь поводом для развития концепции Шанкары.

Формально добавочные аргументы второй очереди, зачастую продолжающие тезисы противника в неожиданном для его учения направлении, носят в философских и логических работах название uttara-pakṣa, т.е. «последующий взгляд», «последующее рассмотрение». За ними, как правило, должен следовать окончательный вывод автора, или siddhānta («заключение»).

Традиция различает три способа ведения философского диспута, предполагающие разбор последовательных доводов оппонента и вынесение окончательного суждения мыслителем, ведущим изложение: «вада» (vāda), «джалпа» (jalpa) и «витанда» (vitaṇḍa). Считается, что в рамках первого способа спорщиком движет искренняя потребность разобраться в сложностях проблемы и найти истину, в то время как второе название пригодно для всякой софистической полемики, где существенно лишь откровенное и беззастенчивое стремление победить противника. Сложнее обстоит дело с дискуссией, обозначенной термином «витанда», однако именно она, судя по всему, и была обычным типом полемического рассуждения в адвайте.

Еще найяики, спорившие с буддистами, с укоризной отмечали, что любимым приемом Нагарджуны и других мадхьямиков было опровержение взглядов противника путем доведения их до абсурда, причем никаких до-

казательств собственного тезиса буддисты при этом не выдвигали[14]. Поскольку, с точки зрения мадхьямиков, сущность важнейшего понятия – «пустоты» (śūnya) не могла быть определена словесно, такой способ полемики представлялся им вполне законным; расхождение плана критической аргументации и плана внутреннего обоснования своего учения и составляло характерную черту диспута типа витанда. Отголосок подобного подхода нетрудно уловить и в адвайте, хотя бы потому что реальность для Шанкары выступала как самоочевидная, «самосветящаяся» (svayaṃ-prakāśa) ее раскрытие предполагало некий существенный поворот в самой дискуссии. И даже позднейший ведантист Венкатанатха (Veṅkatanātha, XIII – начало XIV в.), последователь Рамануджи, говорил, например, что способ витанда приемлем как для того, кто желает только победы (vijigīṣu), так и для «лишенного страстей» (vītarāga) добросовестного, спокойного полемиста (Ньяя паришуддхи, 1931, с. 166; см. также /Матилал, 1978, с. X–XII/)

Возражения противников адвайты, которыми особенно насыщена вторая – полемическая – глава комментария Шанкары к «Брахма-сутрам», изначально неоднородны по своему характеру. Когда Шанкара спорит с представителями ортодоксальных систем, последней инстанцией здесь служат сами священные тексты. Адвайтисту достаточно показать, что взгляды противников расходятся со свидетельством шрути. Более того, ему часто удается представить ключевые понятия ортодоксальных школ как более или менее удачные приближения к основным идеям адвайты. Шанкара полагает, например, что правильное понимание и развитие положений санкхьи выявляет ее глубинное сходство с ведантой (см. коммент. к Брахма-сутрам II. 2.10).

Однако самые непримиримые противники Шанкары – это приверженцы материалистической системы и двух «еретических» школ, не опиравшихся на веды. Локаята вообще отрицала достоверность свидетельства авторитета, а джайны и буддисты, имевшие собственные священные книги, считали все же, что ссылка на авторитет занимает подчиненное положение среди прочих источников познания и должна подкрепляться данными вывода и наблюдения. Понятно, что в борьбе с такими противниками должен меняться и сам стиль полемики. Используя аргументы, владение которыми эти противники ставили себе в особую заслугу, Шанкара обращает против неортодоксальных учений преимущественно доводы логики и здравого смысла. В полном соответствии с традициями индийского философского диспута адвайтист старается побивать врага его же оружием. Такая «рациональная» критика сосредоточена в основном на онтологических проблемах. Вероятно, это объясняется тем, что Шанкара рассматривал еретические учения и локаяту как вполне оформленные и цельные системы, гносеологические и этические аспекты которых зависят от онтологического обоснования.

Но дискуссия, да и само изложение по модели витанда предполагают более сложную игру с воображаемым или действительным оппонентом. Полагаем, что и полемику Шанкары как неотъемлемую часть его комментаторских работ, и привычный для адвайтиста подход к выяснению цент-

ральных положений собственного учения можно довольно четко разделить на два уровня.

Несмотря на свободное владение логической аргументацией, Шанкара признавал за нею лишь относительную ценность. Вместе с традиционной религиозной обрядностью, обыденным опытом и тому подобным она включена адвайтистом в сферу «апаравидья» (aparavidyā), или «не-высшего», профанического знания. Такое рассуждение рассчитано на обычного, непредубежденного и необученного человека, «первого встречного». К полемическим приемам этого толка по преимуществу и прибегает Шанкара в разделах комментариев, компендиев и трактатов, специально посвященных опровержению взглядов локаятиков, джайнов и буддистов.

По сути своей, подобная критика составляет лишь нижний ярус действительной полемики; подлинный смысл возражений адвайтиста останется нераскрытым, а читатель поневоле окажется введенным в заблуждение, если исследователь не обратится попутно к собственному ответу адвайты на поставленные вопросы. Наконец, аргумент с точки зрения апаравидья (или, как его часто именуют в адвайте, аргумент «от мирской практики» – vyāvahārika) содержит иногда откровенные придирки, логические софизмы; некоторые подобные возражения Шанкары при более пристальном рассмотрении можно было бы обратить и против самой его системы. Да это и понятно, ведь главная цель таких доводов – любой ценой разоружить противника, взять верх в споре. Соответственно не стоит и слишком буквально принимать на веру подобные формальные аргументы: взвешивая их суть, надо делать поправку на общий контекст полемики.

Напротив, верхний ярус рассуждения (доводы «от высшей истины» – pāramārthika) отражает существенные расхождения борющихся систем. Для Шанкары он непременно предполагает обращение к священным текстам и построение некоторой связной картины мира. В какой-то степени непрерывная дискуссия с иными философскими и религиозно-философскими школами отличает все теоретические работы адвайтиста: она подспудно присутствует и подразумевается в разных пассажах его произведений, даже там, где противники остаются неназванными.

Как будет показано далее, такая двучленность полемических выпадов адвайтиста в принципе сопоставимв с его представлениями о двух группах речений упанишад. А уж эти группы – каждая на свой лад – выступают опосредующими звеньями между человеческим сознанием и высшим Знанием (vidyā), тождественным Атману, обеспечивая постепенное подведение адепта к новому уровню реальности.

Глава 3

ЧИСТЫЙ БРАХМАН КАК СОЗНАНИЕ: АПОФАТИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГИЯ И ПРОБЛЕМА ПРОТИВОРЕЧИЯ

Как ростки вьюнка цепляются за дерево,
как игла тянется к магниту,
Как добродетельная женщина влечется к повелителю,
а лиана льнет к стволу,
Как река бежит к океану,
так разум стремится к лотосовым стопам
Пашупати.
Когда же он достигает их, –
это и есть сопричастность.

Шанкара. Шивананда-лахари, 61

Адвайта Шанкары и локаята

Трудно, наверное, найти более полярных противников, чем эти две школы. Сопоставление их осложняется не только отдаленностью идей и философских интересов, но также и тем сугубо техническим обстоятельством, что до наших дней не дошло ни одного сочинения сторонников индийского материализма[1]. Правда, многие индологи в настоящее время полагают, что локаята может быть в целом адекватно реконструирована в своих основных положениях благодаря тому материалу, который удается почерпнуть из работ идейных противников (см., к примеру, /Туччи, 1925, с. 36 и сл./). Так что сведение учения Шанкары и локаяты под одним заголовком уместно хотя бы потому, что адвайтист косвенно способствовал сохранению идей материалистической системы.

Ценнейшим источником данных о локаяте служат компендии – сочинения, в сжатом виде излагающие главные философские учения. В их текст часто бывают включены отрывки из погибших «Брихаспати-сутр», приписываемых легендарному основателю локаяты. Один из таких компендиев – «Сарва-даршана-сиддханта-санграха», чьим автором предположительно считается Шанкара. Как и «Сарва-даршана-санграха» Мадхавы – позднейшего последователя адвайта-веданты, – он открывается изложением взглядов материалистов. Философские системы, рассмотренные этими ведантистами, расположены, так сказать, по возрастающей степени истинности. Они

композиционно сцеплены определенной проблемой, вопросом, который оформлен как несообразность, внезапно обнаруживающая себя в предшествующей системе; этот вопрос и призвана решить система последующая. Трудно отделаться от впечатления, что локаята служит своеобразным оселком, на котором попросту оттачивается полемическое мастерство ее противников: поочередно вставая на позицию каждого учения, автор-ведантист как по восходящим ступенькам удаляется все дальше от локаяты. Опираясь на ряд буддийских текстов, Т. Рис-Дэвидс предположил даже, что локаята была изобретена противниками материализма в чисто логических целях – как крайний случай вульгарного, антифилософского рассуждения, который для полноты картины тоже нужно рассмотреть теоретически[2]. Разумеется, такой подход знаменитого переводчика и толкователя буддийских произведений – все же крайность. Ф.И. Щербатской, например, не сомневался в том, что «индийский материализм был достоянием определенной школы, которая хранила его традиции, развивала и проводила в жизнь его учение» /Щербатской, 1962, с. 247–248/.

Как бы то ни было, оказалось, что многие существенные аспекты индийского материалистического учения не нашли полного отражения в бесстрастном изложении компендиев. На наш взгляд, локаята куда ярче обрисована в полемических выступлениях идейных противников, хотя бы потому, что там доведены до логического предела некоторые выводы из ее оснований. Нельзя, конечно, упускать из виду известную тенденциозность и пристрастность оппонентов, стоявших на ортодоксальных позициях: все-таки локаята покушалась на традиционные ценности брахманизма. Судя по передаче Шанкары, локаятики утверждали:

Три веды – это...
/Всего лишь/ средство прожить для тех, кто лишен
разума и мужества[3].

Однако напряженное противостояние систем, которое весьма наглядно представлено в критических работах адвайтиста, дает в целом куда более острое ощущение ритма и хода самой истории развития философской мысли, чем простая сводка идей одного из ее участников.

В первой сутре комментария Шанкары к сочинению Бадараяны взгляды философов-материалистов прямо сближаются с представлениями обычных людей (prakṛtā janāḥ). Адвайтист отмечает, что локаятики, подобно необразованным мирянам, считают, что только тело и есть сознающий атман. Отсюда и название, под которым локаята была известна Шанкаре – «дехатма-вада» (dehātmavāda), т.е. учение о том, что душа тождественна телу. Кстати, в компендии Шанкары от лица локаятика приводится следующее высказывание:

Я крепкий, слабый, старый, молодой – такими
характеристиками /наделяют/
Определенное тело, /оно-то/ и есть атман, и нет другого,
отличного от него[4].

С точки зрения же адвайты телесные характеристики лишь временно накладываются на неизменную сущность атмана, затемняя его вечную природу. К числу этих характеристик относятся не только внешние, физические признаки, но и психические особенности личности: темперамент, привычки, эмоции, всевозможные восприятия, наконец, вся разумная и рассудочная деятельность. Подробная аналитика сознания, предложенная адвайтой, будет разобрана несколько позже, пока что довольно сказать: все конкретные проявления психической жизни считаются в адвайте «природными» образованиями, или функциями; они отличны от атмана уже потому, что могут быть как-то определены, объективированы. В преамбуле комментария к «Брахма-сутрам» говорится о смешении атмана и «объекта» [5]: «Именно взаимно наложив их сущность и качества, не распознав их, смешав вместе ложь и правду, /соединив/ вечно различные качества и носителей этих качеств, и получают, как это принято в мирской практике, ложные /утверждения/ "это я", "это мое"...» [6].

Для тех, кто по невежеству, продолжает Шанкара, бессознательно придерживается подобных взглядов, шрути предлагает путь постепенного восхождения от атмана, полагаемого как annamaya (букв. «состоящий из пищи», т.е. тело), через ряд последовательных ступеней к внутреннему атману (см. коммент. к Брахма-сутрам I.1.13). И только для этих обычных людей, отождествляющих атман с телом, осмысленны утверждения упанишад, что атман «еще не найден, его следует искать», тогда как в действительности это внутренний «свидетель» (sākṣin) всех актов восприятия, делающий возможным само познание (I.1.14). Такой путь в принципе открыт для всех людей, если, конечно, они не принадлежат к варне шудр, которым запрещено читать веды (I.3.34–38) [7].

Как видим, по мнению Шанкары, даже невежды находятся в лучшем положении по сравнению с философами-материалистами, которые упорствуют в своих заблуждениях. Взгляды локаятиков, принципиально противоположные адвайте, подвергнуты подробному разбору в третьей главе комментария к «Брахма-сутрам», однако даже в тех местах текста, где отсутствует явная полемика, основные положения адвайты могут быть прямо обращены против материалистической системы.

Итак, локаятики считают, что сознание появляется при определенном сочетании неодушевленных первоэлементов (jaḍabhūta). Здесь их насчитывалось четыре: земля, вода, жар и ветер [8]; иначе говоря, в отличие от ортодоксальных систем индийской философии материалисты отрицали существование бесконечного эфира, или пространства (ākāśa) [9]. Возникновение сознания локаятики сравнивают с появлением опьяняющей силы при брожении мелассы, которая в иных обстоятельствах, до начала сбраживания, ею не наделена (см. коммент. к Брахма-сутрам III.3.53). Тот же пример, характеризующий воззрения локаятиков, приводится в компендиях Мадхавы и джайна Харибхадры, а также в трактате «Таттва-санграха» буддиста Шантаракшиты. В компендии Шанкары рассмотрен аналогичный случай – красный цвет появляется при соединении иначе окрашенных бетеля,

орехов и извести (Сарва-даршана-сиддханта-санграха II.7). Таким образом, сознание в локаяте выступает некой силой или свойством, которые естественно присущи телу и исчезают после смерти тела с его распадом. Уместно вспомнить, что локаята вообще была единственной школой в индийской философии, которая отказалась принять традиционную доктрину кармы и перерождения (сансары). В порядке компенсации за мрачную перспективу неизбежной и окончательной смерти локаятики – надо отдать им должное – постарались убедить слушателей в важности и ценности повседневных занятий, которые, по их мнению, только и могут сделать человека счастливым в земной жизни[10].

Свое представление о природе сознания локаятики развивали, опираясь на данные непосредственного восприятия. Действительно, как свидетельствует обычный опыт, психическая деятельность личности продолжается до тех пор, пока непоправимый урон не нанесен ее телу. В локаяте же чувственное восприятие – «пратьякша» (pratyakṣa) служит единственным источником достоверного познания и критерием реального существования; материалисты отрицают достоверность логического вывода – «анумана» (anumāna) и свидетельства авторитета – «шабда» (śabda), принимаемых, правда с некоторыми оговорками и дополнениями, всеми другими индийскими философскими школами. Отрицательное отношение локаятиков к выводу во многом объясняется тем, что в ортодоксальных системах логическое рассуждение часто применялось для обоснования наличия сверхчувственных сущностей. Сведения компендия Мадхавы позволяют предположить, что локаятики осознавали также гносеологические трудности, связанные с включением дедуктивного рассуждения в рамки эмпирической системы. По сути, материалисты рассматривали вывод как полезный инструмент, который можно использовать, несмотря на его серьезные внутренние пороки и, так сказать, относительную незаконность[11]. Необходимым коррективом при этом должно было служить непосредственное восприятие[12].

Источники достоверного познания (pramāṇa)[13] адвайты перечислены в 12-й главе компендия Шанкары; они в основном соответствуют шести праманам пурва-мимансы. Это чувственное восприятие, или пратьякша (pratyakṣa), логический вывод – анумана (anumāna), сравнение – «упамана» (upamāna), свидетельство священных текстов – «агама» (āgama, заступающая место традиционной шабды - «слова» как свидетельства авторитета), условное предположение – «артхапатти» (arthāpatti), а также «анупалабдхи» (anupalabdhi) –заключение об отсутствии объекта на основании его невоспринимаемости; в трактовке последней праманы позиции адвайты и пурва-мимансы существенно расходятся.

Однако, допуская столько разнообразных и достоверных источников познания, Шанкара тут же оговаривается, что сфера их применения имеет свои ограничения. Как пишет адвайтист при самом их перечислении,

...существуют шесть праман;
Они относятся к тому, что называется /областью/
феноменальной практики, и не применимы к атману[14].

Ключом здесь в какой-то степени служит уже знакомое нам понятие «вьявахарика» (vyāvahārika), т.е. «связанный с практикой», «относящийся к эмпирической, феноменальной сфере».

Иначе говоря, праманы в адвайте могут служить путеводными нитями только внутри обычных отношений обыденного, «природного» мира. Проследим же теперь саму структуру ткани, составляющей этот мир. С точки зрения Шанкары, вселенная образована волшебными переливами майи – завесы или магической иллюзии, скрывающей иную, неизменную сущность. Подобно тому как веревка в руках факира кажется змеей, а раковина может издали мниться куском серебра, многообразные свойства мира лишь временно накладываются на его истинную основу – Брахман. Такое наложение (adhyāsa), или майя, выступает как творящая сила (śakti), или оборотная сторона Брахмана, и именно она подвержена изменениям и трансформации, развертыванию (pariṇāma). Высший Брахман лишен каких-либо свойств (так называемый Ниргуна Брахман – nirguṇa-brahma), всегда остается самотождественным и единым.

В своем «сокрывающем» аспекте майя есть не что иное, как авидья, Неведение, – не просто невежество или ложное знание, но единственный доступный нам способ восприятия и вместе с тем способ существования профанического мира. Ограниченность области действия праман станет еще более понятной, если мы примем во внимание, что майя-авидья создает и индивидуальные особенности, равно как и вообще психические, «природные» способности, отдельной души. Внутри каждой из бесчисленных душ, как светлая сердцевина, лежит чистое сознание, бескачественный атман, изначально тождественный Брахману. Реализация этого тождества и свертывание иллюзорной эволюции феноменальной вселенной возможны лишь в мистическом акте растворения в Брахмане, где отпадает прежнее разделение на объект, субъект и сам процесс познания.

Откуда же обыкновенному человеку становится известно об этой внутренней природе? Во-первых, указывает Шанкара, каждый, так сказать, чувствует атман «внутри себя»; это – первейшая для всякого реальность, подобная Декартову cogito. «Невозможно отрицать атман, – говорит адвайтист, – ибо тот, кто /пытается/ отрицать, и есть атман»[15]. И, кроме того, слияние атмана с Брахманом обещано свидетельством откровения в качестве единственной возможности спасения из круга сансарных перерождений. Ведь именно после чтения священных текстов появляется неутолимое «желание познать Брахман» (brahma-jijñāsā), прийти к нему, ибо Брахман, подчеркивает Шанкара, и есть Знание (букв. – vidyā, противоположная авидье).

Путь этот, однако же, не так прост. С одной стороны, к достижению Брахмана, по мнению Шанкары, не приводят моральные и религиозные заслуги, следование ритуальным предписаниям и почитание личного, персонифицированного Бога – Ишвары. Не ведут к цели и собственные интеллектуальные усилия индивида – приращение суммы знаний с помощью надежно обоснованных праман. Как пишет Шанкара, «при достижении недвойственного атмана... будучи лишенными объектов, а также и субъекта,

который мог бы их применить, не могут существовать и сами способы достоверного познания»[16].

Нельзя, по мысли Шанкары, прямо *научить* постижению атмана (а стало быть, и высшего Брахмана), поскольку всякое слово становится ложным и мертвым, едва только им пытаются жестко определить природу этой высшей реальности. Дело в том, что атман в адвайте – основа сознания (caitanya, vidyā), и у него – единого и единственного – нет ничего помимо сознания – ни в виде частей, ни в виде каких-либо атрибутов. Стараясь составить себе некоторое понятие или представление об основе сознания, мы неминуемо вынуждены были бы каждый раз использовать ее же самое. Именно потому, что атман как корень заложен во всяком опыте и во всяком суждении, он не может обернуться на себя, сделаться собственным объектом и о нем ничего нельзя сказать, кроме того, что он существует. По словам Яджнявалкьи в «Брихадараньяка-упанишаде», нет иного и лучшего определения Брахмана, чем neti, neti – «не то, не то» (II.3.6). Комментарий Шанкары к этому месту звучит так: «Посредством снятия всех различений... здесь говорится о том, что лишено каких бы то ни было характеристик, будь то имя, форма, действие, род или качество»[17].

Любое же содержание знания (и свойство индивидуального сознания) есть нечто случайное и замещаемое; оно может быть «снято»[18] уже просто в силу того, что поддается объективации. Это внешнее содержание лишь до поры до времени *накладывается* (adhyasyate) на внутреннюю сущность. Недаром через все произведения адвайтиста проходит центральная мысль о глубинной *несоразмерности* (apramātṛtva) Брахмана и остального мира.

Для полноты картины есть смысл несколько отвлечься, отступив к «владениям» западной историко-философской традиции. У христианских неоплатоников отчетливо просматриваются два возможных подхода к идее растворения человеческой души в божественном первоначале. Оба они опираются на представление о снятии ограничений телесного и психического порядка, однако, например, известный специалист по неоплатонизму Э. фон Иванка различает энстатический (у Эвагрия Понтийского) и экстатический путь (у Псевдо-Дионисия Ареопагита) /Иванка, 1964/. Первый понимается как восстановление истинной, т.е., по сути, божественной, природы человека, тогда как второй предполагает отказ адепта от своего «я», перерастание и выход за пределы собственного сознания.

Вероятно, ближайшую западную параллель с учением Шанкары представляет мистическая система Мейстера Экхарта, в которой объединены оба подхода: ключевое для Экхарта понятие «отделения» (abgescheidenheit) означает, что человек углубляется в самого себя, чтобы, «сбросив» все конечные свойства и характеристики, прийти таким образом к богу. О близости Экхарта и Шанкары говорил еще Рудольф Отто, причем увлеченный своей теорией исследователь практически отождествлял их учения, закрывая глаза на серьезные различия доктрин. В частности, у Экхарта акцент сделан на идее *дара*, милости божией, благодаря которой только и возможно подобное самоуглубление адепта в собственное «я», ибо в противном случае он несет ему гибель (см. /Лосский, 1967, с. 50/).

В упоминавшейся рецензии на третье издание книги Отто П. Хакер обратил внимание на другие существенные расхождения между Шанкарой и

Экхартом – например, на разное толкование чистого бытия (см. /Хакер, 1974, с. 41–42/). Справедливости ради следует отметить, что не П. Хакер, а Г. Эбелинг впервые показал: доктрина Экхарта существенно отличается от томистской. Если для Фомы Аквинского бог есть прежде всего чистое бытие, то с точки зрения плотиновского (и христианского) неоплатонизма, на который в основном и ориентируется Экхарт, бог есть чистое сознание /Эбелинг, 1966, с. 97/. Потому-то, замечает П. Хакер, сравнение учений Шанкары и Экхарта правомерно вести лишь в этом плане, иными словами, не вдаваясь в проблему реального бытия, сопоставлять только высказывания мыслителей о чистом сознании. Тут уж действительно аналогии просто поразительны. Скажем, Шанкара утверждает: «Все модификации – причины, следствия и прочее – существуют только /в том случае/, если прежде них существует основа всего – их природа /в виде/ атмана – чистого сознания»[19]. У Экхарта же встречаем буквально следующее: «Сознавание выше, чем бытие»[20]; «Сущность есть Его преддверие, способность познавать же – храм Господень»[21].

В полном соответствии с традицией апофатической теологии Ареопагита, на которую опирался Экхарт, это высшее познание, или Божественный свет (обычно у Экхарта: ungemischte licht – «несмешанный свет»), поддерживающий все вещи мира, совпадает для души с ее «ничто» (niht), со снятием всех определенностей и характеристик[22]. Метафора «безвидного света», незримо распространяющегося в бесконечном пространстве, – одно из излюбленных сравнений Шанкары в рассуждениях о бескачественном Брахмане. Когда убраны все объекты, сброшена пелена свойств и отношений, говорит Шанкара, и «основа, /представляющая собой/ знание, /более/ не воспринимается, то, как и в случае со светом, /льющимся в пустоте, это происходит лишь/ вследствие отсутствия того, что может быть освещено, но не потому, что ее нет по собственной природе»[23].

И все же, несмотря на то что Атман, или высший Брахман, не подвластен праманам, адвайта указывает средство, которое помогает по крайней мере держаться правильного направления в движении к нему. Такое средство также не дает гарантии, что дойдешь до конца, но оно помогает приблизиться к ускользающей реальности. Среди всех праман – «инструментов» познания одной отведена особая роль. По словам Шанкары, «даже если кажется, что во многих областях рассуждение хорошо обосновано, все же в области, о которой здесь говорится, рассуждение не может быть избавлено от упрека в необоснованности, ибо невозможно знать эту тайную природу сущего без священных текстов (āgama), повествующих о связанности /сансарой/ и освобождении»[24]. Свидетельство откровения дано человеку не просто как обещание, но и как путь. Речения шрути не могут непосредственно привести к Атману, но они подводят к нему вплотную, снимая одну за другой все временные характеристики.

В работах исследователей, изучающих творчество адвайтиста, нет недостатка в напоминаниях о значении агамы для его концепции; наиболее полно эта тема проработана в упоминавшейся книге К. Сатчидананды Мурти. Вместе с тем слишком часто существо проблемы подменяется тут

историческим анализом, так что речь идет по преимуществу о «священной традиции», давление которой испытывал адвайтист. Кажется, однако, что особая роль свидетельства откровения в адвайте, а также сама возможность как-то судить о мере приближения священных текстов к высшему Атману обусловлены прежде всего своеобразным отношением к языку.

Действительно, нельзя, считает Шанкара, «видеть свидетеля ви́дения... или помыслить то, что пронизывает собою мысль»[25]. И тем не менее есть нечто, заложенное в самой сущности языка, что позволяет раскрывать реальность, не называя ее прямо, есть способы обговаривания, «говорения около» (без раскладывания по полочкам категорий), которые позволяют человеку держаться в близости, соседстве с высшим бытием. Нам не было сказано (соответственно и не дано сказать) всего, и потому, по мысли Шанкары, мы всякий раз стремимся поймать бытие на полуслове, точнее, на фрагментах слов, их обрывках, в которых слышен отзвук, гул истинного слова – неска́занного и несказа́нного[26]. Отсюда пристрастие индийской традиции вообще (и Шанкара здесь не исключение) к метафорам, притчам, этимологизирующим объяснениям. Современный ученый, пожалуй, лишь снисходительно усмехнется, встретив такую, с позволения сказать, этимологию: упанишады = upa (вблизи) + ni (вполне) + sad (ослаблять; приближаться; уничтожать), или упанишады – это то, что ослабляет путы рождения, старости и смерти, позволяет приблизиться к Брахману и уничтожает сансару (см. *Шанкара.* Упадеша-сахасри. Падья-бандха 1.25–26). Здесь скорее уместно говорить о так называемой народной этимологии, когда слова объясняются не по их историческому происхождению, но просто по созвучию. Однако именно при таком стягивании слов в пучки не только по смыслу, но и по общему фонетическому рисунку возникает то, что Борис Эйхенбаум применительно к поэтическому языку называл «боковыми смыслами»[27].

В европейской философии подобное отношение к языку нашло выражение у позднего Хайдеггера, отстаивавшего преимущество этимологического и герменевтического подхода по сравнению с сугубо научным. Его обращение к греческой этимологии (особенно в работе «На пути к языку») привело к выдвижению основополагающего тезиса: «Слово есть указание, а не знак в смысле простого обозначения», т.е. оно – стрелка, повернутая к вечно ускользающему бытию, а не ярлычок, его однозначно определяющий /Хайдеггер, 1959, с. 119/. Радикальный поворот М. Хайдеггера по отношению к языку, который рассматривается теперь не просто как обозначение реальности, но и как ее самораскрытие («Язык – единственное, что действительно говорит. И он один говорит»), требует от человека – не только от поэта, но и от философа – умения прислушиваться к тому, что под-сказывает язык[28]. Подобное понимание языка, прежде всего языка шрути, имеет прямые аналогии в индийской традиции – скажем, у грамматиста Бхартрихари и по-своему у мимансиста Кумарилы. К сопоставлению взглядов Шанкары и мимансистов на священные тексты мы еще вернемся в последней главе.

* * *

Итак, иерархия праман строится в адвайте с учетом главенствующего положения свидетельства «священного писания». Под этим углом зрения и критикует Шанкара мнение локаятиков, не допускавших иных источников достоверного познания, помимо непосредственного восприятия. «Ведь говорящий о Брахмане, – пишет он, – исследует сущность причины /мира/ и прочее, основываясь на священной традиции, и ему не обязательно принимать каждую вещь в соответствии с восприятием, но оппонент, который... опирается исключительно на примеры восприятия, должен принимать все в соответствии с опытом; в этом преимущество /первого/»[29]. Надо сказать, что позиция локаятиков действительно крайне уязвима в этом отношении, ибо, отказавшись признать существование какого-либо критерия истинности, кроме пратьякши, они поневоле должны были принимать *все* воспринимаемые явления (в том числе иллюзии и сновидения) как равноценные и однопорядковые. Стоит ли говорить, что на практике такое разграничение безусловно проводилось? И все же идейные противники локаяты охотно использовали в своей полемике этот эпистемологический недосмотр. Скажем, Вачаспатимишра в комментарии к «Санкхья-карикам» отмечает, что для локаятика, отрицающего вывод и свидетельство авторитета, не остается праманы, которая помогла бы определить, ошибается ли тот или иной наблюдатель (Санкхья-таттва-каумуди, коммент. к карике 5; см. также /Туччи, 1971, с. 95/).

Поскольку мы рассматриваем здесь не только конкретную полемику, но и *противостояние* систем, остановимся кратко на «теории различения ошибок» (vibhrama-viveka) в адвайте. Кроме локаяты, все прочие философские школы Индии занимались проблемой достоверности познания. Прежде всего следует – теперь уже в гносеологическом плане – взглянуть на адвайтистскую концепцию уровней реальности и постижения. Дело в том, что помимо уровня «высшей истины» (pāramārthika) и уровня «феноменальной практики» (vyāvahārika), реальность которого целиком зависит от высшего Брахмана, адвайта выделяет также ступень «пратибхасика» (prātibhāsika), или «видимости». К ней относятся всевозможные ошибки и погрешности восприятия, которые могут быть сняты как неподлинные прямо в пределах этого мира. По существу, уровень пратибхасика столь же неподлин по сравнению с обычной практической и познавательной деятельностью, сколь эта последняя неподлинна и иллюзорна по сравнению с высшей реальностью. Заметим в скобках, что именно поэтому иллюзии восприятия (те самые замещения раковина – серебро, веревка – змея, о которых речь уже шла) служат столь удачными метафорами при обсуждении уровней вьявахарика и парамартхика. И как раз вследствие тесной связи гносеологии адвайты с онтологическими основаниями «различение ошибок» выступает здесь не в психологическом, но скорее в логическом и методологическом планах.

Дело в том, что обе части «уравнения» (типа «это раковина» и «это серебро») зависят от прежних воспоминаний[30], и потому даже практически приемлемый вариант («это раковина») не может быть определен как

подлинный, реальный (sat). Следовательно, самое большее, что можно сказать об уровне феноменальной практики, это то, что он не определим в категориях реального и нереального, тогда как уровень пратибхасика, совпадая с ним в онтологическом статусе, ущербен лишь с точки зрения практического удобства.

В сутре, целиком отведенной опровержению взглядов локаятиков (коммент. к Брахма-сутрам III.3.54), Шанкара специально останавливается на ряде других гносеологических положений. Он напоминает о том, что некоторые свойства живого организма, скажем его форма, окраска и т.д., доступны чувственному восприятию, тогда как другие, например память, рассудок, внешне не наблюдаемы. Поскольку единственным критерием достоверного познания в локаяте служит пратьякша, в принципе не исключено, что даже с учетом основных посылок материалистов после гибели и распада конкретного тела деятельность его сознания продолжается в каком-либо ином теле. Возможность такого вывода, отмечает Шанкара, свидетельствует о том, что локаятики не в состоянии теоретически опровергнуть представления ортодоксальной традиции (равно как, впрочем, и представления других неортодоксальных учений) касательно сансарных перерождений. Однако с формальной точки зрения приходится признать, что такой упрек адвайтиста не вполне справедлив: сознание для материалистов – это *свойство* тела, а согласно локаяте (да и самой адвайте), свойство никак не может существовать в отрыве от своего носителя (āśraya).

Ссылаясь на обычный человеческий опыт, адвайтист проводит различие между свойствами тела и характеристиками сознания. По его словам, «сознание может отсутствовать, когда тело еще продолжает существовать /скажем, тотчас же после смерти/»[31]. Тут Шанкара без обиняков утверждает, что локаятики, даже если принять их исходные посылки, не в состоянии разъяснить, каким образом определенный уровень материальной, «природной» организации может порождать свойства одушевленности. Материалисты вообще не способны, продолжает рассуждать адвайтист, раскрыть подлинную природу сознания, потому что они не признают иных принципов, помимо четверки неодушевленных первоэлементов (jaḍa-bhūta). Наконец, будучи производным от элементов и их сочетаний, сознание не могло бы само непосредственно воспринимать их. Один из главных тезисов Шанкары в этой связи звучит так: «Действие, направленное на свой собственный источник, не может быть /помыслено/ непротиворечиво, ведь и жаркий огонь сам себя не жжет, и искусному актеру самому на свое плечо не взобраться»[32]. Эта мысль брошена в сутре походя, как частный аргумент против позиции локаятиков, однако нетрудно заметить, насколько тесно она связана по сути с представлением адвайты о том, что основа сознания не может сделаться собственным объектом.

Несмотря на такое многозначительное отклонение Шанкары от непосредственной линии полемики, приходится признать, что пока критическое противопоставление адвайтистом «свойств тела» «свойствам атмана» не выходит за пределы профанического уровня рассуждения. Оттого-то он так часто ссылается на обычный человеческий опыт, принимаемый локаятой.

Разумеется, если взглянуть на предмет разногласий с точки зрения «высшей истины» адвайты, окажется, что разнообразные психические свойства все же остаются характеристиками, «связанными с телом» (deha-dharma) (см. Сарва-даршана-сиддханта-санграха XII.44–47) и не имеющими отношения к атману.

В сутре, направленной против локаятиков, переход от эмпирического уровня рассмотрения, когда Шанкара был занят внутренними противоречиями доктрины локаятиков, к собственным онтологическим положениям адвайты, принципиально несовместимым с локаятой, формально помечен введением слова upalabdhi. Оно переводится обычно как «восприятие», однако при этом подразумевается не чувственное восприятие как один из способов достоверного познания, но сама способность к восприятию, тождественная атману. «Собственная сущность восприятия – это и есть наш атман; так установлена у атмана отличная от тела природа; вечность же атмана основана на /вечности/ восприятия, поскольку сущность его едина»[33]. Атман, входящий как внутренняя душа (jīva) во все живые существа, чужд каким бы то ни было характеристикам и потому изначально самотождествен. Он един, поскольку множественны лишь его телесные отражения, зависящие от ограничений авидьи.

Роль, которую играет при этом тело, объясняется с точки зрения адвайты его вспомогательными функциями, подобно тому как, скажем, зажженный светильник способствует восприятию, но отнюдь не вызывает его. Более того, наличие тела даже не является неизбежно необходимым: при его временном бездействии (например, во время сна со сновидениями) могут возникать самые разные ощущения (см. коммент. к Брахма-сутрам III.3.54). Строго говоря, Шанкара не вполне справедлив здесь в критике локаяты: согласно взглядам самой адвайты, во сне со сновидениями продолжается деятельность телесного органа – манаса (manas), основанная на прошлых впечатлениях.

Буддист Шантаракшита и его комментатор Камалашила продолжили этот последний аргумент против локаяты. Они показали, что после кажущихся перерывов – например, вслед за глубоким сном или обмороком – нить сознания связывается вновь без всякого ущерба, хотя для локаятиков, учитывая полное бездействие органов чувств, такое возобновление деятельности сознания должно быть эквивалентно новому рождению[34]. Однако, как свидетельствует и обычный опыт, единство сознания при этом не нарушается. Для Шанкары в глубоком сне без сновидений отдельная душа на время возвращается к состоянию, близкому единению с Брахманом; после пробуждения человек остается все той же конкретной личностью, для которой сохраняются прежние воспоминания и остаются значимыми предписания шрути (см. коммент. к Брахма-сутрам III. 2.9). Окончательный обрыв и прекращение прежних форм психической деятельности (и не только в данном воплощении, но во всей сансарной цепочке, по которой движется отдельная душа) возможны лишь после достижения высшего знания (vidyā). Такое представление о единстве сознания адвайта и противопоставила редукции его локаятиками к механическому сочетанию функций органов чувств.

И в заключение еще один момент, на котором, правда, Шанкара не останавливается особенно подробно. Отрицая любые критерии действительного существования, кроме пратьякши, материалисты, естественно, не могли допустить и существования адришты (adṛṣṭa, букв. «невидимое», «невоспринимаемое»), представление о которой играет немаловажную роль в концепциях религиозно-философских школ. Адришта – это своего рода остаточный результат прошлых поступков и побуждений, который в качестве организующего начала непосредственно влияет на то, как сложится судьба живого существа в последующих рождениях. Именно отрицание адришты привело локаятиков к убеждению в бессмысленности веры в карму, Ишвару, к выводу об отсутствии грехов или же заслуг. Судя по передаче Шанкары, локаята пришла к последовательному гедонизму и полному отрицанию морали:

И как могло бы стать реальным то, что никогда не воспринималось – подобно заячьим рогам?
Поэтому другие /школы/ не должны считать /причиной/ счастья или страдания
праведные или неправедные /поступки/.
Но соответственно своей природе счастлив или несчастлив человек,
и нет этому иной причины[35].

Понятно, что Шанкаре есть что возразить на это дерзкое заявление с позиций традиционных этико-религиозных представлений. Он прямо говорит: «Если бы, /как считают локаятики/, не существовало атмана, отличного от тела, предписания шастр относительно плодов /действий, которые пожинаются/ в другом мире, не были бы ни для кого обязательными» [36]. Но в данной сутре комментария это единственное его замечание по поводу религиозного свободомыслия локаяты, и весомость такого аргумента не идет ни в какое сравнение с подробной полемикой, ведущейся об онтологических и эпистемологических основаниях.

Адвайта и джайнизм

В компендии Шанкары, главы которого сцеплены между собой ключевыми вопросами, так что изложение последующей системы начинается с опровержения предыдущей, третья глава открывается критикой локаяты со стороны джайнов. Поводом для полемики служит как раз упомянутая проблема адришты. Согласно учению джайнов, разделявших традиционные религиозно-философские постулаты, адриште отведена существенная роль во всей системе мироздания. По словам Шанкары, джайны понимают, что счастье и страдание не могут составлять собственной природы (свабхава) атмана, так как они преходящи; это лишь знаки, которые служат указанием на «невидимую силу» (адришта), определяющую судьбу человека исходя из его прежних действий (см. Сарва-даршана-сиддханта-санграха III.3). С точки зрения джайнов, атман отличен от тела, подвержен перевоплощениям и может освободиться от уз сансары. Подобные постулаты, которые никак не могут быть обоснованы данными чувственного вос-

приятия, вводятся в систему благодаря обращению к собственным священным текстам и логическим аргументам:

С помощью восприятия, вывода и свидетельства писания
Ясно видят видимое и невидимое люди, положившиеся
на писание джайнов[37].

Хотя Шанкара в своих работах не останавливается специально на разборе источников достоверного познания в джайнизме, следует отметить, что праманы в этом учении неравноценны. В каком-то смысле джайнизм ближе других систем стоит к локаяте, поскольку в нем именно пратьякша дает ясное и четкое (spaṣṭa, viṣada), наиболее полноценное знание. Прочие праманы – воспоминание (smṛti), узнавание (pratyabhijñā), индукция (tarka), вывод (anumāna) и свидетельство (śruti, āgama) – считаются опосредованными (букв. «заочными», parokṣa), так как функционируют только благодаря использованию «среднего термина» (как вывод), либо сочетаний слов (как свидетельство авторитета), либо отпечатков памяти (как воспоминание). Поэтому такие способы доставерного познания занимают подчиненное положение по отношению к пратьякше[38], высшим видом которой, впрочем, считается непосредственная интуиция святых, или архатов.

В системе джайнов выделены семь категорий (padārtha)[39], однако основными являются только две из них – душа (jīva) и неодушевленная вещь (ajīva), поскольку остальные указывают на связи между этими сущностями и, по словам Шанкары, в конечном счете зависят от них[40]. Само существование сознающей души воспринимается непосредственно благодаря интроспекции.

Все души делятся на «свободные» (букв. «совершенные», siddha), «связанные» сансарой (baddha) и «адские» (nārakīya) (см. Сарва-даршана-сиддханта-санграха III.7). «Связанные» души занимают определенное положение в иерархии живых существ сообразно числу органов чувств, которыми они наделены, начиная с растений, обладающих лишь осязанием, и кончая людьми, демонами и богами, у которых кроме пяти органов чувств имеется их интегратор – манас. По природе своей все души вечны и всеведущи, размер их определяется телом. Джива загрязняется тонкой материей (karma), налипающей на нее в соответствии с прошлыми действиями; источник или способ, благодаря которому карма проникает в душу, называется асрава (āsrava), контроль над кармами, препятствующий их соединению с душами, – это самвара (saṃvara), а очищение души от кармы, т.е. уничтожение загрязнений, – нирджара (nirjarā), оно непосредственно ведет к освобождению (см. коммент. к Брахма-сутрам II.2.33; а также Шад-даршана-самуччая, с. 79–84).

Отголоски активной полемики с ведантой слышны в джайнских сочинениях с VII в. *Самантабхадра*, крупный мыслитель школы дигамбаров, в своей работе «Апта-миманса» («Āpta-mīmāṃsā») критиковал даже учение адвайты, подразумевая, вероятно, прямых предшественников Шанкары[41]. Примерно с X в. адвайта Шанкары уже рассматривается джайнами как единственно достойная упоминания школа веданты.

Серьезные расхождения разделяли джайнское учение и с буддизмом. Шантаракшита и Камалашила обвиняли джайнизм во внутренней противоречивости (см. Таттва-санграха, шл. 317–318); буддистам не нравилось представление джайнов о реальности, в котором причудливо соединялось постоянство субстанции с многообразием ее различных состояний. Шантаракшита писал:

Потому надобно признать /одно из двух/: либо, что все
уничтожается, либо, что все вечно.
Ибо исключение и включение никак не могут пребывать
в одной и той же сущности[42].

Претензия тут понятна. По мнению буддиста, перед последовательной и добросовестной философской системой открыта альтернатива: необходимо или согласиться с буддизмом, что постоянной субстанции (dravya) нет, коль скоро она меняется вместе со своими исчезающими состояниями (paryaya), или же признать неизменное тождество субстанции, которое не затронуто иллюзорными переменами качеств, как это делает адвайта.

С точки зрения оппонентов, джайны пошли на своего рода «незаконную» операцию – поскольку их не устраивала ни картина мира, который сведен к конгломерату бесследно исчезающих качеств, ни образ иллюзорной вселенной, где свойства лишь временно накладываются на реальную основу, они решили объединить эти два подхода. Как писал С. Дасгупта, «решение, предложенное джайнизмом, является примирением крайностей веданты и буддизма на базе обычного чувственного восприятия» /Дасгупта, 1921, т. 1, с. 175/.

Пытаясь соединить постоянство мира с его изменчивостью, джайны выдвинули представление об относительности (букв. «неоднозначности», anekāntatva) всего сущего. По их мнению, любые определения реальности истинны с какой-то обособленной точки зрения (naya) и в ограниченном смысле. Потому, считают джайны, и все утверждения должны включать в себя непременное добавление, точнее, модальный значок – слово «syād», т.е. «может быть», «возможно». Ко всем своим категориям, пишет Шанкара, «они применяют логику так называемых семи разделов /соответственно высказываниям/: " возможно, существует", "возможно, не существует", "возможно, существует и не существует", "возможно, неописуемо", "возможно, существует и неописуемо", "возможно, не существует и неописуемо", "возможно, существует и не существует и неописуемо"»[43].

Таким способом джайны надеются применить – и исчерпать – все возможные суждения о реальности, выдвинутые в других системах. Джайны полагали, что каждой философской школе удалось схватить одну какую-нибудь сторону существующего; всякая система, по их мнению, истинна в некоторых своих аспектах, а наиболее распространенный порок – абсолютизация крупицы истинного знания. Преодолевая неизбежную однобокость ограниченных точек зрения оппонентов, джайны полагают возможным одновременное соединение различных представлений о реальности. По словам современного индийского исследователя, симпатизирующего джай-

низму, «всеохватывающий взгляд на сущее – это двойственное исправление односторонности; он должен основываться на конкретном представлении, в котором гармонично сливаются сопутствующие друг другу идеи бытия и становления, тождества и различия, всеобщего и особенного» /Падмараджиах, 1963, с. 58/.

При таком расширительном толковании джайнских посылок нетрудно, разумеется, усмотреть в этом учении прямые зачатки диалектических идей. Скажем, В.С. Костюченко относит к числу несомненных достижений джайнов их понимание того, что «всякий синтез знания неполон, несовершенен, незавершен» /Костюченко, 1975, с. 104/. Трудно судить, являлись ли джайны своего рода «стихийными диалектиками», действительно ли они руководствовались интуицией «бесконечной сложности» всего сущего. Впрочем, и сама цель настоящей работы лежит в иной плоскости. Важно, что, на взгляд противников, и прежде всего адвайтистов, джайны стремились вести исчерпывающее исследование в рамках формально-логических связей, стягивающих данные непосредственного восприятия. В этом ракурсе и знаменитая «доктрина относительности» (syādvāda) джайнизма предстала как пример эклектического соединения всевозможных противоречивых качеств, приписанных объектам. Хотя такой подход был плодотворным для собственно логических построений, в области онтологии он не позволил джайнам пойти дальше констатации противоречий, открывающихся в восприятии. По мнению Хадзиме Накамуры, при рассмотрении полемики между ведантой и джайнизмом «должна быть полностью принята во внимание важность противопоставления позиции адвайты, превосходящей формальную логику, и стремления джайнов уважать ее /законы/» /Накамура, 1962, с. 190/. Во взаимных состязаниях представители обоих учений охотно прибегают к чисто логическим средствам (в особенности к приему reductio ad absurdum благодаря введению «чересчур широкого допущения» – prasaṅga), однако для Шанкары такое столкновение составляет лишь некоторый предварительный этап полемики.

Вот как выглядит основной аргумент противников в изложении адвайтиста. По мысли джайнов, «когда при /рассмотрении/ вещи возникает определенное знание о том, что она наделена разнородной природой (anekātmaka), это знание не может быть /пренебрежительно/ отвергнуто как простое сомнение» [44]. По словам современного комментатора джайнской философии Н. Татиа, выдвигая подобное положение, «последователь джайнизма как бы просит ведантиста сделать еше один шаг и принять всякий опыт как истинный и критикует его за априорное принятие диктата абстракции в интерпретации... опыта. Когда единство и множественность равным образом воспринимаются и точно так же тождество и различие получают поддержку опыта, оба эти аспекта должны рассматриваться в качестве истинных» /Татиа, 1951, с. 175/.

Но именно аналогичный тезис джайнов встречает энергичный отпор со стороны адвайтиста. Шанкара отмечает, что при таком подходе неопределенным и ненадежным становится знание самих джайнов. Ни одно сообщение не может считаться авторитетным, коль скоро способы познания, его

объекты, познающий субъект, а также итоги познания полагаются принципиально лишенными однозначных характеристик. Более того, раз уж категории, введенные джайнами, находят словесное выражение в их системе, а их авторы не согласны мириться с произвольным толкованием данных постулатов, сами эти категории никак не могут быть неопределенными[45]. Неоднозначное сообщение нельзя также положить в основу обычной человеческой практики; да и противоречивые предписания касательно должных и недолжных поступков и возможности освобождения от сансары поневоле заметно теряют авторитетность и непреложность в глазах людей. «Если в этом учении, – говорит Шанкара, – небо или освобождение /одновременно/ существуют и не существуют, являются вечными и невечными, то вследствие подобной неопределенности невозможно и действие /направленное к их достижению/» [46]. Наконец, адвайтист отмечает, что неправомерно вообще произвольное соединение таких противоположных качеств (viruddha-dharma), как реальность и нереальность (sadasattva), в одном и том же носителе (dharmin) [47].

Действительно, на уровне феноменального существования, где господствует отношение субстанции и ее качеств (dharma-dharmin-bhāva), в адвайте неуклонно и без изъятий соблюдается закон «исключенного третьего». Однако не все так просто здесь, как кажется на первый взгляд. Ведь в другом разделе комментария к «Брахма-сутрам» – там, где рассуждение Шанкары не подчинено задачам непосредственной полемики с противником, – мы находим у него совершенно иное замечание. По словам адвайтиста, «сознание – собственная природа этой /души/, подобно тому как свет и тепло – /собственная природа/ огня. Ибо нет здесь разделения на качество и его носителя» [48]. Кроме того, хорошо известно, что сам Шанкара, опираясь на тексты упанишад, давал разные, часто попросту взаимоисключающие определения атмана, Брахмана, природы авидьи... Значит ли это, что его подход к некоторым особым сущностям в основе своей сходен с релятивизмом джайнов? Разумеется, нет. Ядро адвайты составляет положение о том, что атман по своей сути лишен всяких характеристик, однако адвайта противостоит джайнизму прежде всего потому, что она сумела организовать и свести противоречивые высказывания (принципиально *неизбежные* в суждениях об атмане) к строго иерархической последовательности. У ее начала расположены речения шрути, относящиеся к профаническому уровню знания.

Еще Бадараяна указывал на различие священных текстов, выделяя среди них речения откровения, относящиеся к высшему Брахману, и другие, предполагавшие следование ритуальным предписаниям или же медитацию на иные ступени реальности. Низшие речения шрути, согласно Бадараяне, должны пониматься исходя из контекста – «prakaraṇāc-ca» (I.2.10) – или в зависимости от связи с иными текстами упанишад – «vākyānvayāt» (I.4.19). Можно отметить, что даже буддизму, чье отношение к собственному канону отнюдь не было столь безусловным и четким, как опора на священные тексты в ортодоксальных системах, знакомо двучленное деление основопола-

гающих речений. В частности, широко распространенным было разделение буддийских сутр на две группы: nītārtha и neyārtha, т.е. «с точки зрения эмпирических требований» и «с точки зрения абсолютной истины». Сюда же можно отнести известные слова Нагарджуны из XXIV главы «Мадхьямика-карик»[49]. Эта концепция получила дальнейшее развитие у Шанкары, различавшего два уровня реальности и соответственно два рода высказываний откровения.

Адвайта создавалась как завершение учения упанишад, его разъяснение и непротиворечивое истолкование; Шанкара считал возможным примирить все речения священных текстов. Отсюда пафос его рассуждений, когда он, например, комментирует четвертую сутру первого раздела первой главы произведения Бадараяны, считая ее отдельной адхикараной о «согласованности», «гармонии» (samanvaya) всех высказываний шрути. Те из них, которые трудно сочетать с главными положениями адвайты, рассматриваются Шанкарой как «анувада» (anuvāda), т.е. как дополняющие или перефразирующие нечто, уже изложенное и объясненное в ином контексте. Такие высказывания нельзя понимать в прямом («буквальном» – mukhya) смысле, они занимают более низкое, подчиненное положение, но также служат метафорическими (aupacārika) приближениями к сущности своих объектов. «Последующая часть текста, – говорит Шанкара в начале комментария к "Брахма-сутрам", – излагается для того, чтобы показать, что, хотя Брахман и един, упанишады наставляют нас о нем как о цели медитации и знания либо с помощью, либо без помощи его связи с ограничениями»[50]. «Ограничения» (upādhi – точнее, «ограничивающие привходящие») здесь суть частицы и образования авидьи, которые затрудняют, но и впервые как-то определяют, фиксируют познание Брахмана.

Получается, что противоречивость высказываний упанишад – лишь кажущаяся, поскольку *все священные тексты можно разделить на две группы: парамартхика и вьявахарика* – в зависимости от уровня подготовки слушателей. Конечно, в абсолютном смысле ни одно слово не может иметь отношения к Атману, но все же в адвайте установлено, что «речения, трактующие /о Брахмане/ как лишенном всех определений, не могут превосходиться прочими»[51], т.е. говорящими о нем как о наделенном качествами (saguṇa). Если же возникает сомнение, к высшему или низшему разделу иерархии относится то или иное знание, почерпнутое из текстов откровения, то «вопрос этот должен быть решен исходя из контекста высказываний»[52]. Тексты низшего уровня, отмечает Шанкара, имеют фигуральный смысл; их обычные темы – творение мира, совершенства Сагуна-Брахмана, или Ишвары, свойства и атрибуты души, ее величина и прочее в том же роде.

* * *

Отношение Шанкары к двум группам священных текстов отчетливо просматривается в его полемике с джайнами по такому частному поводу, как вопрос о протяженности души.

Убеждение противников в ограниченном размере дживы Шанкара относит ко второму после релятивизма крупному пороку (doṣa) их системы.

Джайны считали, что джива имеет размеры тела (śarīra-parimāna), заполняет это тело собою и освещает его изнутри как лампа. Однако Шанкара показывает, что в силу такой зависимости от тела душа, которая меняется с каждым очередным перевоплощением, не может быть всеведущей и вездесущей по своей природе. А это значит, добавляет он, что такая душа никак не может считаться вечной (nitya), ибо, по определению, невечно все то, что подвержено изменениям (см. коммент. к Брахма-сутрам II.2.34).

Наконец, отмечает Шанкара, джайны вообще не сумели удовлетворительно объяснить, каким образом при новом воплощении душа способна занимать иное тело, отличное по размеру от предыдущего. Возможно, согласно учению джайнов, душа обладает некими частями (aṃśa), которые могут сжиматься или расширяться или же может меняться само количество этих частей. В любом случае, продолжает он, «нельзя избежать противоречия ввиду подверженности /души/ изменениям»[53]. И даже если джива изменчива сама по себе, сокращаясь и растягиваясь целиком, «как кусок кожи» (carmādivat), остается неясным, где искать источник ее постоянного обновления; в самом деле, по мнению тех же джайнов, несмотря на свою способность занимать пространство[54], душа «нематериальна» (abhautika) и, следовательно, не может извлечь свою субстанцию из элементов (bhūteṣu). (см. коммент. к Брахма-сутрам II.2.35).

По мысли джайнов, пишет адвайтист, «освобожденное» (siddha) состояние души – это ее вечное состояние, которое постоянно и уже не подвержено изменениям. Но подлинная вечность простирается в обе стороны: если она служит ключом к истинной природе души, значит, и все другие – воплощенные – ипостаси дживы должны соответствовать такой сущности. Стало быть, представление джайнов о природе души грешит явной непоследовательностью. Хотя в специальных разделах диспута с джайнами Шанкара, сохраняя верность принципам витанды, старается исходить из собственных посылок противников и не ссылаться на враждебность их учения упанишадам, в дальнейшем он обращает внимание и на это обстоятельство. В третьей главе комментария к «Брахма-сутрам», где Шанкара более не скован условностями полемики, он говорит: «Должны быть отвергнуты все теории /касательно воплощенной души/, которые проистекают из человеческого разума... и противоречат взглядам упанишад... /в том числе и воззрение джайнов, согласно которому/ сама душа перепрыгивает из одного тела в другое, как попугай с дерева на дерево»[55].

В целом же ошибочные представления джайнов о душе обусловлены, согласно Шанкаре, их общей ориентацией на неопределенность высказываний о реальности. Адвайта, которой также знакомы разноречивые толкования природы атмана, приходит к однозначной и последовательной концепции человеческой души благодаря установлению иерархии священных текстов, касающихся этого предмета.

Атман, входящий как внутренняя душа во все живые существа, упоминается в упанишадах либо как атомарный по размеру (aṇu), либо как бесконечный (vibhu). Представление об атомарном размере дживы, соответствующее уровню вьявахарика, обусловлено, по словам Шанкары, с од-

ной стороны, трудностью осознания атмана (так что он субъективно ощущается как бесконечно малый и ускользающий предел постижения), а с другой – его соединением с «ограничениями» (upādhi). Если от первого аспекта можно сейчас отвлечься как от поэтической вольности, то второй требует более пристального рассмотрения.

Почему, действительно, джива в адвайте, разумеется единственно с точки зрения «практичных», эмпирических надобностей, – именно «размером с атом»? Дело в том, что моделью представления о душе, пригодной для использования на профанической ступени познания, для адвайты (и веданты вообще) послужила концепция санкхьи, по которой душа образована благодаря временному соединению пуруши (puruṣa – чистый дух, атман) и «внутреннего органа» – (antaḥkaraṇa) – создания «пракрити», т.е. «природы», «первоматерии». Этот «внутренний орган» состоит из буддхи (buddhi – интеллектуально-волевое начало), аханкары (ahaṅkāra – представление об индивидуальном «я») и манаса (manas – рассудок, интегрирующий деятельность органов чувств). О различии между аналитикой сознания санкхьи и адвайты речь пойдет специально в пятой главе. Пока же отметим лишь, что «атомарный размер» дживы отражает соответствующую величину буддхи – главного элемента «внутреннего органа». Параметры аханкары, накладывающиеся на атман, и создают в адвайте те «ограничения», которые временно определяют протяженность и свойства души. Как говорит по этому поводу Шанкара, только «благодаря соединению с буддхи считается, что душа вообще обладает протяженностью» [56].

Согласно же речениям упанишад, относящимся к уровню парамартхика, даже бесконечность и вездесущность дживы нельзя трактовать как ее содержательные определения. «Хотя один и тот же Атман скрыт во всех существах, – объясняет Шанкара, – в шрути так сказано об этом неизменном и вечно однородном Атмане: существует разница в степени проявления его божественности и силы, /исходящая/ из градации сознаний (citta), которыми он ограничен» [57].

Вопрос о протяженности души выходит, таким образом, за рамки частных разногласий и отмечает линию принципиального размежевания онтологических положений адвайты и джайнизма. Шанкара не случайно сближает представление джайнов об изменчивой природе души с отрицанием буддистами постоянного атмана (см. коммент. к Брахма-сутрам II.2.35). Обе эти системы, отталкиваясь от эмпирических посылок, отвергали концепцию сверхприродной онтологической реальности, *изначально* противопоставленной всему остальному миру. А уж благодаря признанию разнородности и внутренней изменчивости вселенной для них отпадала и необходимость примысливать к ней Бога-творца, Ишвару – предмет почитания традиционной религии.

Глава 4

БРАХМАН КАК БЫТИЕ: КАТАФАТИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГИЯ И ДЕРЗОСТЬ «ЕРЕТИКОВ»

Как пловец, увлекаемый течением,
желает достичь берега,
Как усталый путник желает тени,
как боящийся дождя – убежища,
Как гостю нужен хозяин,
бедняку – милосердный,
Как бегущий тьмы мечтает о светильнике,
а бегущий холода – об огне,
Так желанны разуму лотосовые стопы Шивы,
попирающие страх, –
Достигни же их легко и быстро!

Шанкара. Шивананда-лахари, 60

Полемика Шанкары с сарвастивадой

Только теперь – на вполне конкретном текстовом материале – можно наконец обосновать тезис, который был выдвинут в самом начале книги. Напомним суть дела: на наш взгляд, кажущаяся близость отдельных понятий и концептуальных схем буддизма и адвайты отнюдь не означает еще типологического сходства этих двух учений; она не подкрепляет и представление о глубоком влиянии буддийской «ереси» на систему Шанкары, которая всегда оставалась чисто ортодоксальной в своих основах.

Уже говорилось, что уважение к принципам ведения философского диспута не позволяло Шанкаре прямо обращаться к священному писанию в полемике с неортодоксальными противниками. Вместе с тем логическое рассуждение служит здесь, как это проявилось прежде, всего лишь способом подвести слушателя к положениям адвайты, которые раскрываются благодаря опоре на речения шрути. Механизмы, которые срабатывают в данном случае, мы и постараемся осветить на примере полемики Шанкары с самой, пожалуй, рационалистичной и, если можно так выразиться, «натурфилософской» школой буддизма – сарвастивадой.

В комментарии к «Брахма-сутрам» Шанкара упоминает три буддийские школы – сарвастиваду, виджнянаваду и шуньяваду. Рассматривая их в таком порядке, адвайтист не ставит перед собой задачу раскрыть их становление во временно́й последовательности; его вообще менее всего занимают

вопросы хронологии или имена главных противников. Три системы выступают как три возможные интерпретации первоначального поучения Будды. Конечно, не стоит упускать из виду, что при взаимосталкивании трех буддийских доктрин как синхронных и равновозможных неизбежно должна была проявиться их противоположность, а это также играло на руку адвайтисту в его споре. Впрочем, противоречие во взглядах представителей разных школ внутри буддизма Шанкара объясняет чисто психологически: демонической враждебностью Будды ко всем живым существам, на погибель которым и было создано ложное учение[1], или же разницей в способностях ближайших учеников Татхагаты, которые передавали его идеи в меру собственного понимания[2]. Компендий, приписываемый Шанкаре, дает краткую сводку взглядов буддистов, начиная изложение с концепции шунья-аады и отличая в рамках сарвасти-вады позиции вайбхашиков и саутрантиков.

Как показывает адаайтист, буддисты разделяются на школы в соответствии с интерпретацией реальности: «Одни говорят, что все существует (sarvo 'sti → sarvāstitva, отсюда название – сарвастивада – *Н.И.*), другие – что существует только сознание (vijñāna), иные же полагают, что все есть пустота (śūnya)»[3]. Общая же характеристика, прилагаемая Шанкарой ко всем буддистам, производна от слова vināśa – «гибель», «уничтожение», «отсутствие»; она касается ядра этого учения – тезиса о невозможности существования атмана как самостоятельной реальности. Поэтому буддизм определяется им как vaināśika-mata, что весьма приблизительно обозначает «учение об отсутствии, несуществовании» или «отрицающее, нигилистическое учение». В «Сарва-даршана-сиддханта-санграхе» говорится:

Во всех четырех /школах/ буддистов /существует/
единство в суждении об атмане,
Они разнятся друг от друга ввиду различного /подхода/
к эмпирическому существованию[4].

Разбирая аргументы адвайтиста, направленные против буддистов, Д. Инголлс сравнивал комментарии к «Брахма-сутрам» Бадараяны, составленные Шанкарой и его младшим современником, ведантистом Бхаскарой (см. /Инголлс, 1954, с. 291–306/). Исследователь отмечает, что в тех положениях полемики, где Бхаскара расходится с Шанкарой, последний, по-видимому, отклонялся от общепринятой веданты. В дискуссии с сарвастивадой доводы Шанкары (коммент. к Брахма-сутрам II.2.18–27) практически совпадают с аргументами Бхаскары – а следовательно отражают взгляды ортодоксальной веданты и, вероятно, опираются на некоторый более ранний источник.

В центре внимания Шанкары в его споре с сарвастивадинами оказалась теория «обусловленного происхождения» (pratītya-samutpāda), доктрина «моментальности» (kṣaṇika-vāda), а также учение о «несоставных элементах» (asaṃskṛta-dharma). Многие возражения Шанкары против сарвастивады распространяются на все школы буддизма; это относится, например, к трактовке причинности.

Как уже было сказано, с точки зрения сарвастивады «все существует». Действительный мир выступает в ней как собрание, скопище (samudāya,

saṃhiti) элементов[5]. В изложении Шанкары эти элементы принадлежат к числу природных стихий и их производных (bhūta – bhautika) и психических состояний (citta – caitta). По сути дела, в буддизме нельзя вообще противопоставлять два эти класса реальных явлений. Феноменальный мир, открывающийся непосредственному восприятию, согласно учению буддистов, однороден в том смысле, что все его составляющие находятся на одной и той же ступени реальности. Когда буддисты используют традиционное представление о «предельных атомах» (paramāṇu), образующих материальные элементы, они заведомо делают это не ради расширения натурфилософской картины мира, но прежде всего для того, чтобы получить право отождествлять исчезающие малые частицы с соответствующими качествами. Исходя из такой позиции, атом земли, например, не носитель качества твердости, постоянства, но скорее просто источник ощущения твердости, атом воды тождествен свойству текучести и т.д. Известно, что буддисты отрицали существование постоянной субстанции, которая могла бы служить носителем (āśraya) качества. Признание «предельных атомов» (их наличие конструируется рассудком на основании данных непосредственного восприятия) явно не имело для них иного значения, кроме морально-практического: приучаясь рассматривать природу, в том числе и собственное тело, как конгломерат атомов, человек мало-помалу усваивал ровное и отчужденное отношение к природным явлениям.

Согласно учению буддистов, все явления – компоненты мира – мгновенны, «моментальны» (kṣaṇika), поэтому феноменальный мир можно рассматривать и как бесконечно разнородный. Дискретные объекты, просуществовав всего лишь мгновение, становятся источником соответствующих им понятий. «Ведь объектность – способность служить причиной», – говорится в компендии Шанкары от лица саутрантиков[6]. Подобно тому как лес виден только издали, а вблизи он оказывается скоплением деревьев, то, что выглядит для нас единым объектом благодаря синтезирующей деятельности рассудка, в действительности – конгломерат обособленных моментальных частиц, которым соответствуют столь же моментальные психические состояния. В сарвасти ваде все элементы феноменального мира моментальны, причинно обусловлены и могут быть отнесены к пяти группам (skandha). Важно лишь иметь в виду, что сами скандхи[7] вовсе не существуют идеально сверх и помимо эмпирических явлений, они всего лишь этикетки-обозначения для удобного рассмотрения и классификации элементов.

В комментарии к «Брахма-сутрам» Шанкара пишет, излагая учение сарвастивады: «Соединившись, эти /скандхи/ образуют внутреннее сознание (adhyātma) как источник всей феноменальной практики»[8]. Иначе говоря, всякое единство, которое представляется нам непреложным, будь то отдельный предмет или же целокупность нашего собственного «я», по сарвастиваде, должно рассматриваться как соединение дискретных моментальных частиц – «предельных атомов» или элементов, составляющих разные скандхи.

Представление буддистов о возникновении комбинаций (samudāya) и служит отправной точкой для критики их Шанкарой. По мнению адвайтиста, такое соединение не может образоваться без целенаправленной деятельности некой сознающей причины. Он напоминает, что если деятельность бессознательных частиц, спонтанно соединяющихся в каких-то сочетаниях, не будет зависеть от намерений самовластного агента, который сам не сводим к неодушевленным элементам и может управлять ими, то подобную деятельность логично предположить незатухающей[9]. В этом случае оставалось бы лишь согласиться, что способность к действию изначально присуща самим элементам. Однако такой вывод в корне противоречил бы всем канонам индийской религиозной мысли, где освобождение от сансары непременно предполагало прекращение любой активности или по крайней мере отстранение от нее. Заметим в скобках, что очень похожая цепочка рассуждений выдвигалась ведантистской традицией также против положений санкхьи и ранней вайшешики.

При рассмотрении полемики Шанкары с буддистами по вопросу о возможности соединений сразу же бросается в глаза, что он переводит дискуссию из области психологии и эпистемологии в онтологический план. В действительности же для буддистов всякое объединение элементов только воображаемо (kalpita) и является результатом синтезирующей деятельности рассудка. В компендии Шанкары при изложении взглядов вайбхашиков сказано:

Пятеричное разделение в виде действия, субстанции,
качества, рода и имени
Создается воображением лишь вследствие иллюзорного (bhrānta)
видения; оно и составляет сущность телесного[10].

По мысли буддистов, дискретные элементы вспыхивают попеременно, воздействуя на соответствующие органы чувств (indriya) и вызывая тем самым зрительные, слуховые и прочие ощущения. Хотя Шанкара не проводит в комментарии к «Брахма-сутрам» различия между школами вайбхашиков и саутрантиков, можно отметить, что вайбхашики склонялись к представлению о существовании некой основы воспринимаемых элементов, которая передвигается в «трех временах» – прошлом, настоящем и будущем и лишь на мгновение приоткрывается восприятию, тогда как для саутрантиков безусловно реальными были одни только преходящие элементы. Во всяком случае, прошлое для буддистов оказывалось реальным не потому, что оно продолжало существовать в настоящем каким-то измененным, преобразованным способом, но единственно как значимость, как указание на *обусловленность* настоящего.

Согласно сарвастиваде, сущность мгновенных элементов, вереница которых и создает обманчиво постоянный «внешний объект» (bāhyārtha), в том, что они *эффективны*, иными словами, вызывают определенные восприятия. В этом смысле все явления суть *причины* (hetu). Восприятие обозначено в буддизме традиционным термином «грахана» (grahaṇa) – «схватывание», однако речь идет здесь, по существу, о совмещении, со-

прикосновении воспринимаемого (grāhya), т.е. объекта, воспринимающего, или инструмента восприятия (grāhaka), и самого состояния восприятия.

Ухватившись за такую раскладку категорий, Шанкара тут же заявляет, что величайший порок доктрины буддистов состоит в отрицании ими постоянного субъекта: «И даже если было бы возможно целое (saṃghata) как объект вкушения /или восприятия/, то, согласно вашему допущению, все равно не существует постоянного вкушающего /или воспринимающего субъекта/»[11]. Действительно, отличительная черта буддизма – отказ от традиционного разделения сознания на вечный Атман и «внутренний орган» (antaḥkaraṇa) – его «природный», «телесный» инструмент. Для вайбхашиков, например, сознание фокусируется в манасе, причем последний трактован как своего рода шестой орган чувств, координирующий деятельность прочих. Это поток моментальных, но причинно связанных между собою состояний сознания (citta, vijñāna), по отношению к которому все явления, физические или психические, суть объекты (viṣaya). Манас опосредованно воспринимает внешние объекты, пользуясь органами чувств как бессознательными орудиями; можно сказать, что в каком-то смысле он одухотворяет операции восприятия, сопровождая их в виде смутного самосознания (sva-saṃvedanā). Кроме того, у манаса есть свой собственный объект – сами состояния сознания и ментальные действия (buddhi, saṃjñā). В компендии Шанкары говорится по этому поводу:

Буддхи – это составное сознание, инструментом же
/восприятия/ является манас[12].

Как видим, в вайбхашике атомарный по величине и мгновенный манас берет на себя часть функций традиционного атмана[13]. Вместе с тем он служит своеобразным мостиком, перекинутым от непосредственного восприятия к собственно конструирующей деятельности рассудка. В соответствии с общей концепцией моментальности в каждый следующий момент времени манас непременно становится «другим», поочередно отождествляясь с различными психическими состояниями. Поэтому Шанкара упрекает сарвастивадинов в том, что в их системе «вкушение должно существовать только ради вкушения без того, кто мог бы его добиваться. Но тогда и спасение будет только ради спасения, и нет сверх этого желающего спастись»[14]. По сути, данный аргумент адвайтиста можно истолковать следующим образом: для буддизма нет спасения как некой онтологической реальности (если угодно, как единственной подлинной реальности), но существуют лишь разновременные состояния сознания, равно действительные и различающиеся только по своим характеристикам, когда *наряду* с «вкушением» появляется и «спасение», удовлетворяющее соответствующим условиям. Популярное буддийское сравнение личности с ожерельем из бусин, которое лишено нити, т.е. основы (атмана), уязвимо в том отношении, что без нити исчезает и представление о переходе как преодолении границы между низшим и высшим состоянием. Эмпирический манас – элемент среди прочих элементов (dhātu) – отождествим со своими последователь-

ными состояниями, значит, по мысли Шанкары, он не может быть подлинным субъектом, *ради которого* эти состояния сознания возникают.

Доводы адвайтиста здесь попадают в цель. Попытка соединить эмпирический и феноменологический подход с традицией, наставляющей о карме и освобождении, неминуемо оказывалась внутренне противоречивой. Однако уже в сарвастиваде намечен дальнейший путь развития буддизма – благодаря тому, что скандха виджняны занимает особое место среди всех других скандх. Последние полагаются зависимыми от сознания, иначе говоря, если виджняна выступает обычно синонимом citta (мысль, состояние сознания), то три оставшиеся психические скандхи: ведана, санджня и санскара отнесены к числу производных ментальных феноменов (caitta). Даже скандха рупы до некоторой степени обусловлена виджняной, поскольку именно та обеспечивает узнавание чувственных данных в качестве объектов. Виджняна-вада, которая отказалась от представления о «шестом» органе чувств (его место в таблице элементов заняло эмпирическое «я», «запятнанный» – kliṣṭa манас) и включила в свою систему категорию «чистого сознания» – citta-mātra, по существу, сделала шаг навстречу традиционному представлению об атмане.

В сарвастиваде попытка обойти противоречие, к которому приводило сочетание традиционных воззрений с эмпирическими посылками самой системы, нашла отражение в разделении элементов бытия на «составные» (saṃskṛta) – обусловленные и непостоянные – и «несоставные» (asaṃskṛta), полагавшиеся вечными и независимыми. К последним относились так называемые pratisaṃkhyā-nirodha («прекращение посредством сознания»), apratisaṃkhyā-nirodha («угасание»), а также ākāśa (эфир, пространство). В порядке пояснения заметим, что «прекращение посредством сознания» в буддизме обычно отождествляется с нирваной; «угасание» же – это прекращение нормального восприятия ввиду отсутствия условий (pratyaya), а не благодаря высшему знанию. В противоположность остальным элементам три эти сущности понимались как ahetu-ja, т.е. беспричинные, необусловленные. Оттенок, вносимый в их понимание саутрантиками, связан с тем, что, согласно учению последних, реальность элементов выводима (anumeyata) из модификаций сознания. В компендии Шанкары утверждается от лица саутрантиков:

> Сказано нами, что элемент акаша – это предельный атом;
> /Значит/, он должен быть только понятием и не может
> мыслиться иной сущностью[15].

Такое же заключение падает и на долю обоих видов прекращения. Вступая в полемику с буддистами по поводу трех «необусловленных» элементов, Шанкара избирает своим противником именно саутрантика. «Эти /буддисты/, – говорит он, – полагают, что данные три /сущности/ нереальны (avastu), суть простое отсутствие (abhāva) и не могут быть определены (nirupākhya)»[16]. В интерпретации Ф.И. Щербатского «прекращением (nirodha) называются два вида вечной пустоты, которые наступают после истощения всех сил Вселенной» /Щербатской, 1930, с. 92/. По его мнению,

прекращение здесь равносильно покою и равновесию всех элементов бытия; именно поэтому оно не может быть описано ни как тождественное скандхам, ни как отличное от них.

Шанкара отмечает, что два рода прекращения, в том виде, как они представлены у буддистов, остаются неубедительными и противоречивыми понятиями. В самом деле, прекращение не может наступить в рамках причинно-следственной связи явлений, так как его отличительная черта – необусловленность какой бы то ни было естественной причиной. Нет уничтожения и внутри отдельного существования, поскольку «невозможна гибель существующих /явлений/ без остатка и возможности определения, ибо во всех состояниях есть непрерывность связи в силу узнавания (pratyabhijñāna)»[17]. Заметим попутно, что если в адвайте возможность «узнавания» коренится в самоочевидности единства сознания (каждый, так сказать, чувствует атман «внутри» себя; это своего рода кантовское «трансцендентальное единство апперцепции», к которому стягивается пучок восприятий), то, согласно буддийской трактовке, узнавание не может быть дано сразу, вместе с восприятием. В приведенном пассаже этот термин означает скорее возможность логического выведения свидетельства из непрерывной связи явлений – связи, которую можно проследить, несмотря на все их преобразования. Продолжая мысль, Шанкара отмечает, что даже при таком узком понимании речь может идти лишь об изменениях элементов бытия (bhāva), которые по самой своей сути противоположны прекращению, или отсутствию (abhāva).

«Прекращение посредством сознания» или нирвана, – высшее благо в учении буддистов. Оно равносильно уничтожению коренного неведения (mūlājñāna), уничтожению авидьи. Напомним, что высшее знание адвайты, тождественное Атману, также связано с прекращением авидьи. Однако в системе Шанкары последняя понимается как вселенская сила (śakti), которая зависит от Брахмана и порождает индивидуальные характеристики каждой души. По адвайте, освобождение наступает не просто по причине истинного знания: оно само не что иное, как Знание, существовавшее прежде творения мира; приближенно говоря, оно есть не только цель, но и причина. В сарвастиваде же освобождение – лишь один из элементов бытия, не лежащий в его основе изначально, но только рисующийся в перспективе как желанный и вероятный исход.

Похоже, что возражения Шанкары, как это уже случалось прежде, вызваны не только и не столько его стремлением поймать буддистов на приметных несоответствиях, расхождение в данном случае лежит глубже. Адвайта признает, что спасение находится вне причинно-следственной связи явлений, однако выход за пределы такой связи возможен лишь потому, что, будучи тождественным высшему Брахману, оно само *пред-шествует* феноменальному миру и *пред-полагает* его. Поскольку в буддизме освобождению отведено место в конце развертывания эмпирических событий, Шанкара считает правомерным задаться вопросом, как определяется направление этого развертывания и в каком отношении стоит цель движения

к самому движению. Адвайтист отмечает, что если освобождение в сарвастиваде считается происходящим от истинного знания, то оно уже не может рассматриваться как беспричинное (ahetu-ja); если же оно наступает само по себе, спонтанно, то отсюда «должен следовать вывод о бессмысленности указания пути /к спасению/» [18].

И в адвайте и в буддизме часто подчеркивается глубокое внутреннее родство представлений о пространстве и освобождении. В буддийской практике медитации поощрялось отождествление пустого пространства (акаши) с нирваной как одно из вспомогательных средств достижения спасения (см. об этом, например, /Бронкхорст, 1986, с. 77–79, 82, 84–87/). Сущность акаши, как и нирваны, полагалась вечной и одновременно непреодолимой. Саутрантики считали акашей чистое отсутствие (abhāva) или лишенность препятствия (nirāvaraṇa). В комментарии Шанкары к «Брахма-сутрам» а также в комментарии к «Брихадараньяка-упанишаде» обычная метафора бескачественного Брахмана – это образ бесконечной акаши, которая кажется разделенной и разграниченной благодаря вмещающим ее глиняным горшкам, но после того, как те убраны, оказывается единой (см. коммент. к Брахма-сутрам I.1.5; II.1.13; II.3.17 и т.д.).

Понятно, что весь пафос возражений Шанкары обращен против представления об акаше как о простом отсутствии. Хотя эта сущность и не может быть полностью определена словесно, она тем не менее безусловно реальна. В этом мы убеждаемся, говорит адвайтист, поскольку акаша служит носителем качества звука (śabda), точнее, условием его распространения, а «обычная практика /отношения/ качества к его носителю основана на /их/ реальности» [19]. Пытаясь обосновать представление об акаше как о некой реальной положительной сущности (bhāva-rūpa), Шанкара обращается и к речениям упанишад, и даже к «канону» своих противников. «Ибо в учении буддистов, – утверждает он, – в цепочке ответов... наконец так сказано: на чем основан ветер?.. ветер основан на акаше» [20]. В космологической картине, которая развернута адвайтой, акаша сотворена Брахманом и служит, в свою очередь, источником прочих элементов (см., например, коммент. к Брахма-сутрам II. 3.1–7).

«Необусловленные» элементы, как уже было сказано, в буддизме не включаются в общую причинно-следственную цепочку явлений. В колесе же сансары, определяющем вереницу перерождений отдельного существа, все буддийские школы выделяют обычно 12 основных звеньев (nidāna). По словам индийского исследователя, эти моменты жизненного цикла индивида «являются не более чем выборкой из факторов, действующих на определенных стадиях его развития, – однако факторов, которые имеют решающее значение для последующих стадий» /Бхикшу, 1976, с. 101/. Шанкара перечисляет эти моменты бытия, рассматривая представления сарвастивады о соединениях (коммент. к Брахма-сутрам II.2.19). Первой в колесе сансары идет авидья (неведение), затем – «санскара» (saṃskāra, букв. «подготовка») – «предрасположенность», некоторое соединение психических условий, которые по закону кармы ответственны за появление первого момента сознания в новом рождении. Само это новое воплощение начинается с появ-

лением виджняны как третьего момента сансары; за нею идет «нама-рупа» (nāma-rūpa), т.е. физическое тело – «рупа» (rūpa – «форма»), и три ментальные скандхи – «нама» (nāma, букв. «имя»). Стоит, вероятно, обратить внимание на то, что четыре эти скандхи не могут перечисляться *наряду* с виджняной: скандха виджняны предшествует им и служит для них причиной. Пятый момент – это появление шести «основ», или «полей», – «шадаятана» (ṣaḍ-āyatana), пяти органов чувств и манаса. Шестой – «спарша» (sparśa) – «соприкосновение», «контакт», т.е. соединение органа чувств, его объекта и самого восприятия. В качестве седьмого момента появления ощущение – «ведана» (vedanā), которое в свою очередь порождает желание, или «жажду» (tṛṣṇā). За желанием следует «упадана» (upādāna) – «схватывание», или «привязанность», и как следствие – «бхава» – «жизнь на» или «рождение в» определенной сфере феноменального существования. За этими звеньями колеса сансары следуют «джати» (jāti) – собственно «рождение» и, наконец, «джара-марана» (jara-maraṇa) – «старость-смерть».

Если приложить цепочку этих звеньев к отдельному существованию как образец и мерило отсчета, окажется, что санскара относится к прошлому рождению, два последних момента – к будущему воплощению, а остальные – к настоящему. Авидья же в какой-то степени определяет собою остальные моменты. Нужно только остеречься и не переносить трактовку авидьи буддистами в онтологический план. По словам С. Бхикшу, «хотя неведение и названо первым, оно не должно интерпретироваться как единственный источник или абсолютное первоначало индивида. Оно не обладает также космологической значимостью» /Бхикшу, 1976, с. 103/. Авидья не служит конечной причиной элементов мира или же неким объединяющим принципом для мозаики явлений. Буддистов интересует лишь эпистемологический аспект неведения – его способность скрывать от живого существа истинную природу вселенной; причем истина в данном случае как раз и заключается в том, что бессмысленно искать какой-то единый онтологический принцип, изначально обусловивший коловращение сансары, бессмысленно вообще выходить за пределы простого сцепления явлений. И в адвайте и в буддизме представление об авидье непосредственно примыкает к концепции причинности, однако проблема причинной зависимости получает прямо противоположные решения.

«Когда эта последовательность /моментов бытия/, начиная с неведения, – пишет Шанкара от лица сарвастивадина, – беспрерывно вращается наподобие водяного колеса, так что /ее составляющие/ взаимно определяют друг друга силою обстоятельств, возникает целое» [21]. Шанкара тут же спешит возразить, что даже если все эти элементы действительно обусловливают друг друга, предыдущее (pūrva) будет служить лишь причиной возникновения последующего (uttara), но при этом не станет более ясным источник возникновения целого – самого колеса. «Аналогично, – утверждает адвайтист, – когда говорят о появлении частей горшка, предполагается, что существует некий другой агент этого действия, /а не сами части/. Если подобный тезис верен, то, когда говорят о появлении горшка, это значит, что в качестве порождающей причины выступают гор-

шечники. Однако, рассуждая о появлении горшка, обычно одновременно не видят горшечников, создавших его, но видят только то, что уже создано /ими/»[22]. Благодаря причинному сцеплению моментов бытия в буддизме отпадает необходимость введения сверхприродного духовного начала (Атмана), получающего все новые воплощения, и вместе с тем в неприкосновенности сохраняется доктрина кармы.

У Шанкары проблема появления авидьи, раскручивающей колесо феноменального существования, исподволь подводится к истории творения мира богом. Надо сказать, что сама точка отсчета определялась здесь не так-то просто: ведь адвайтисту важно было гармонически примирить речения шрути о Брахмане как источнике вселенной с провозглашением его неизменности. С одной стороны, Шанкара говорит: «Ведь только у разделенного есть следствие, а порождение существует ввиду наличия следствий»[23], а с другой – Брахман для него – вечно ясное и тождественное себе начало, которое не замутняется пестротой случайных феноменов. Дробление в индийской философской традиции – это первый шаг к распаду, к гибельному хаосу, и вместе с тем не подлежит сомнению, что Брахман есть действующая (nimitta) и материальная (prādāna) причина бесконечно разнообразного, подвижного и переменчивого мира явлений. Как же снималось такое противоречие?

Известно, что религиозно-философские школы Индии предложили две основные концепции причинности. Согласно одной из них (ее сторонниками были, например, вайшешики и буддисты), следствие всегда несет в себе нечто радикально новое по сравнению с причиной, оно всегда рождается как бы из ничего, отсюда и название – «асаткарья-вада» (asatkārya-vāda), – учение о том, что следствие не предсуществует в причине. Приверженцы же другой (скажем, санкхьяики) полагали, что следствие всегда реально заложено в причине и только переходит из латентного, свернутого состояния в проявленное.

Ответвлением этой последней концепции, известной под названием «саткарья-вада» (satkārya-vāda), и было учение адвайты. Уже после Шанкары эта теория окончательно оформилась у поздних адвайтистов, получив имя «виварта-вада» (vivarta-vāda) – «учение о видимости». «Виварта» входит в знакомый нам семантический ряд, который начал выстраиваться в предыдущей главе; ее синонимы – майя (иллюзия), авидья (неведение), адхьяса (наложение) и т.д. Иначе говоря, сущность концепции причинности в адвайте состоит в том, что следствие, или весь мир, лишь иллюзорно накладывается на вечную природу Атмана-Брахмана; вселенная тождественна Брахману, поскольку по сути с ним самим ничего не происходило. Стало быть, с точки зрения высшей истины следствия, порождаемые Брахманом, представляют собой лишь некоторые новые названия для уже существующего, а изменения нет вовсе. В комментарии к «Чхандогья-упанишаде» Шанкара говорит о металлических изделиях – перелитом металле, что они «берут начало в речи»[24], подразумевая, что они реальны не сами по себе, но лишь поскольку они суть все тот же металл. «Следствие –

только словесная форма, оборот речи», – сказано в комментарии к «Брахма-сутрам» 25.

До сих пор нас интересовало здесь соотношение Брахмана и мира как знания и неведения: их противопоставление было абсолютным, для его раскрытия требовалось движение *внутрь*, снятие всех суетных наслоений и характеристик основы сознания. Теперь ракурс рассмотрения смещается – в полемике с буддистами на первый план выдвигается аспект реальности. И движение идет теперь от сердцевины *наружу*, причем реальность Брахмана оказывается настолько сильной и мощной, что она отсвечивает даже в окутывающую его оболочку миражной кажимости. Многообразный мир как виварта зависает посредине между реальным и нереальным, но природа его явно отлична от простой ошибки, от простого обмана чувств.

Итак, когда Брахман, внутри этой видимости словно наделенный качествами (saguṇa), лежит в основе мира, непосредственно проявляются только его характеристики как sat (реального), в частности как наполняющего пространство, вездесущего. В этом смысле источник вселенной и разделенности душ, тот «природный» субстрат, который впитал в себя часть реальности Брахмана, есть майя, авидья. Именно ей приходится постоянно изменяться, эволюционировать, дробиться. Вспоминая об авидье в полемике с буддистами, Шанкара, по сути, сдвигает теоретические посылки адвайты в сторону представления о Сагуна-Брахмане, хотя переход к иному уровню рассмотрения – вполне намеренно – так и не доведен до конца.

Концепция авидьи-майи в адвайте – одна из наиболее интересных и оригинальных идей Шанкары. Стоит упомянуть о том, что в самом тексте Бадараяны, например, слово майя встречается всего один раз (III.2.3.); оно означает здесь волшебство, иллюзию и не несет никакой дополнительной смысловой нагрузки. Взгляды Шанкары на этот счет в дальнейшем вызывали явное неодобрение многих теистически настроенных мыслителей, в том числе и ведантистов. Скажем, Рамануджа уже в самом аачале своего комментария к «Брахма-сутрам» («Шри-бхашья» – Śrī-bhāṣya I.1.1.) отводит значительное место критике майя-вады Шанкары, считая «учение о майе» прямой уступкой буддизму. Из семи возражений, выдвинутых Рамануджей, главным представляется недоуменный вопрос о вместилище (āśraya) и источнике майи[26]. Разбирая конкретные аргументы Шанкары против учения буддистов, Д. Инголлс также ссылается на неясность этого положения, которое представляется наиболее уязвимой стороной адвайты (см. /Инголлс, 1954, с. 302/).

Однако сетования Рамануджи на «непонятность» майи и недоступность ее праманам в данном случае трудно считать серьезным возражением. Авидья-майя в адвайте неопределима принципиально, единственный путь к постижению ее сущности лежит через противопоставление Атману и вместе с тем через осознание ее зависимости от этого Атмана. Согласно популярной метафоре, человек, стремящийся понять, что такое авидья, уподобился бы тому, кто желает разглядеть темноту при помощи горяще-

го факела. Да и сам Рамануджа признавал, что для адвайты невозможность понять авидью – ее украшение, а не недостаток.

И еще одно замечание. Позднейшие последователи адвайты обычно различали майю – творящую силу Ишвары, посредством которой строится феноменальный мир, и авидью – неведение, свойственное индивидуальному сознанию. Шанкара не случайно использует два эти термина как равнозначные. Безначальная (anādi), ибо время приобретает значение, возникает только с появлением вселенной, неопределимая в категориях реального и нереального (sad-asad-anirvacanīya), авидья-майя сохраняется как «материя» явленного мира и единственный способ человеческого опыта вплоть до возникновения высшего знания. «Имя и форма[27], – пишет Шанкара, – которые составляют семена всего феноменального существования и образуются неведением, вроде бы неотличны от всеведущего Бога, они не могут быть определены как реальные или нереальные и упоминаются в шрути и смрити как сила (шакти) Ишвары, называемая майей, или как пракрити. Но всеведущий Бог отличен от них... Поэтому, подобно тому как пространство разделено ограничениями (upādhi) в виде горшков и прочего, Бог определяется именем и формой – созданиями неведения»[28].

* * *

В целом трактовка адвайтистом причинности в качестве непреложного сохранения основы прямо направлена против буддизма. Учение о причинной зависимости, несомненно, составляло стержень и общее достояние всех буддийских школ, однако сама причинность, которая фигурировала под названием «пратитья-самутпада» (pratītya-samutpāda) – «зависимое, обусловленное происхождение», понималась весьма необычно. «Вот постулат сторонника моментальности, – говорит Шанкара, – при возникновении последующего момента предыдущий момент исчезает»[29]. Такого рода причинность легче всего понять как функциональную зависимость. Следствие при этом не «порождается» причиной, поскольку при его возникновении нет передачи, «переливания» субстанции, по сути, нет вообще какого-либо действительного сцепления двух последовательных моментов бытия.

Для Шанкары же «невозможно возникновение следствия, которое не было бы окрашено собственной природой его причины»[30]. В первом разделе второй главы комментария к «Брахма-сутрам», где отношение причины и следствия разбирается в связи с основными положениями адвайты, Шанкара утверждает: «Хотя /все/ лишено различий и не существует до /возникновения/, для творога имеется некоторая преимущественная склонность (atiśaya) в молоке, а не в куске глины... Но тогда благодаря существованию такой преимущественной склонности рушится учение асаткарья-вада и упрочивается учение саткарья-вада»[31]. Формально это рассуждение направлено против вайшешиков, однако те же самые доводы в равной степени применимы и к буддизму. Разумеется, буддист мог бы возразить, что «преимущественная склонность» должна быть истолкована здесь как стечение условий, делающее возможным появление определенного следствия. Однако, думается, суть возражений Шанкары отнюдь не ис-

черпывается изложением постулатов, близких «учению о развертывании, эволюции» (pariṇāma-vāda) санкхьяиков.

Как показал еще Ф.И. Щербатской, представления о причинности в санкхье и буддизме полярно противоположны и потому взаимно дополнительны: в первой игнорируются качества и развитие предстает в виде постоянного изменения самого субстрата (prakṛti), во втором же скачкообразно движутся, точнее – попеременно вспыхивают, лишенные основы качества. Шанкара со своей концепцией причинности стоит вне этой дуальности, в некотором смысле снимая противоположные стороны учений своих противников. «Эволюция» (pariṇāma) допущена им в сферу авидьи, но реальная основа мира – это неизменный Брахман, чья реальность и сообщается этой сфере как его собственной оборотной стороне: «Аналогично тому как Брахман, /т.е./ причина, никогда не прекращает существования во все три времени, вселенная, которая является его следствием, никогда не разлучается с существованием во все три времени. Но существование только одно. Таков дополнительный довод в пользу неразличения следствия и причины» [32].

Шанкара отмечает, что для буддистов «подкладкой» мира стало небытие, отсутствие (абхава), которое как бы подергивается рябью последовательно наступающих моментов (кшана). Он прав, когда утверждает, что «недопущение постоянной и продолжительной причины влечет за собой признание возникновения сущего из не-сущего» [33]. Однако нетрудно заметить, что аргументы, выдвинутые адвайтистом против такой концепции, правомочны лишь на уровне профанического знания. «Если бы сущее рождалось от не-сущего, – рассуждает он, к примеру, – то и допущение определенных причин стало бы бессмысленным, поскольку небытие лишено характеристик» [34]. В этом случае, отмечает Шанкара, любые следствия могли бы появиться где угодно, – что явно противоречит обычному опыту (см. коммент. к Брахма-сутрам II.2.20–21).

Подобное возражение легко обратить и против учения самого Шанкары, в чем, впрочем, он вполне отдавал себе отчет. «Если бы следствие появлялось от неизменной причины, то что угодно возникало бы где угодно – ввиду тождества /причины/», – пишет он уже от лица сарвастивадина[35]. То, что все равно лишено характеристик, с одинаковым успехом может быть названо bhāva или abhāva; реальность его только постулирована адвайтистом – *благодаря обращению к священным текстам*. По всей вероятности, именно поэтому проблема причинности в адвайте рассматривается Шанкарой в разделе, посвященном Брахману как действующей и материальной причине мира. И когда Шанкара говорит, что словами «возникновение» и «уничтожение» определяются два состояния, называемые «начало» и «конец» вещи, пребывающей посредине[36], можно осмыслить это не только как возражение, направленное против буддийской доктрины моментальности, но и в более широком аспекте – как свидетельство о промежуточной степени – или ступени – реальности феноменального мира. По словам Шанкары, «состояние, при котором имена и формы проявлены, отличается

от состояния, когда они не проявлены. Поэтому, хотя следствие и существует как неразличимое от причины до творения, с точки зрения различия состояний следствие считается не существовавшим до /акта/ творения». И далее: «Поскольку в мире установлено, что вещь существует, когда она проявляется через имена и формы, то, уступая обычным представлениям, сказано, что мир не существовал до своего проявления в именах и формах» [37].

С трактовкой причинности непосредственно связано и отношение качества к его носителю (dharma-dharmin-bhāva). Буддисты отрицают реальность подобного отношения; по их мнению, субстрат тождествен своим качествам, сводим к ним, а единственная реальность – это самобытные элементы (svalakṣaṇa), которые на мгновение появляются из небытия и уходят туда же. В адвайте связь качества и его носителя распространяется на все явления феноменального мира. Вот слова Шанкары, которые кажутся прямо обращенными против положений буддистов, хотя сказаны они в ином контексте: «Ведь у качества, покинувшего свой субстрат, исчезла бы сама способность служить качеством» [38]. Вспомним, что и акаша для него есть реальная сущность прежде всего потому, что она служит основой (или условием распространения) для свойства звука (см. коммент. к Брахма-сутрам II.2.24).

Отношение субстанция–качество в адвайте рассматривается как более частное применение отношения порождения (причина–следствие). Тем самым это отношение опять-таки связывается с творением мира Брахманом, которое в данном случае толкуется не как *временнóе* событие (что само по себе, указывает Шанкара, представляет лишь уступку здравому смыслу), но как *врéменное* качественное определение Брахмана через феноменальные характеристики. Иными словами, все приписанные ему ограничения обусловлены авидьей (не просто личным невежеством или недомыслием отдельного человека, но неведением как вселенской эволюцией). Стало быть, и определения человеческой души, которая даже в шрути бывает названа атомарной по величине, деятельной и вкушающей плоды действий, имеют смысл только на профаническом уровне рассуждения.

Душа коренным образом отличается от остального мира; ее реальность не нуждается в оговорках. «Вечность этой души, – утверждает Шанкара, – постигается из священных текстов, поскольку нерожденность и постоянство природы /свойственны/ неизменному Брахману, /могущему/ выступать как Брахман и как индивидуальная душа» [39]. Джива, ложно отождествляющая себя со свойствами «внутреннего органа», в системе Шанкары обладает сходным онтологическим статусом с Ишварой; приписывание качеств душе или Богу берет начало в мифологически истолкованной истории развертывания авидьи.

Неизменная основа эмпирических свойств – это сам Брахман; его постоянным присутствием и объясняется, по Шанкаре, принимаемое всеми тождество субъекта восприятия и памяти. «И как могло бы возникнуть убеждение в том, – пишет он, – что я /ранее/ увидел тó и вижу это /сейчас/, если бы не было единого видящего (draṣṭṛ) прежде и потом?» [40].

Сарвастивадин, признающий лишь реальность мгновенных качеств, объясняет такое положение «подобием» (sārūpya), точнее, координацией последовательных психических состояний. Для Шанкары же возможность установления некоего общего субъекта предшествующего и последующего моментов обеспечивается благодаря единой природе атмана. «Может быть, отмечает адвайтист, – иногда и появляется сомнение относительно внешнего объекта... "та ли это /вещь/ или подобная ей". Но никогда не бывает сомнения относительно воспринимающего /субъекта/ – "я ли это или только подобный мне", поскольку ощущается определенное тождество – "я, который вчера увидел, – сегодня вспоминаю". Поэтому учение отрицающих /атман/ непоследовательно» [41].

Если попробовать теперь кратко остановиться на главных моментах полемики Шанкары с сарвастивадой, то центральными ее направлениями нужно признать критику буддийского понимания причинности и возражения против отрицания буддистами Атмана. В обоих случаях дело упирается в представление адвайтиста о сохранении некой постоянной основы, которая сама не подвержена изменениям, но обусловливает их. Пока движешься в рамках конкретных рациональных аргументов, предлагаемых Шанкарой, остается и соблазн выставить адвайтиста своего рода объективно-идеалистическим философом, успешно боровшимся против субъективного идеализма буддистов. В полемике Шанкары фигурирует даже удобный «диалектический» пример с семенем, погибающем в ростке, причем адвайтист прямо говорит, что «причиной ростка считаются сохранившиеся, продолжающиеся /в нем/ части семени» [42]. Опираясь на устоявшуюся и почтенную исследовательскую традицию, С. Радхакришнан, например, прямо истолковывает аргументы Шанкары, выдвинутые против буддистов, в гегельянском духе /Радхакришнан, 1957, т. 2, с. 473–478/.

Кажется, однако, что существо полемики Шанкары отнюдь не исчерпывается одними лишь доводами на уровне логики и опыта. В противном случае осталось бы только признать, что адвайтист просто-напросто не понял буддийской концепции причинности и спора не получилось, поскольку произошла подмена исходных посылок противника. В действительности главной целью Шанкары было использование критической аргументации для подведения к онтологическим воззрениям самой адвайты, где причинность непосредственно связана с представлением о Брахмане как основе мира, а также с концепцией творения.

Шанкара и махаянские школы буддизма

Как уже говорилось, среди религиоведов и историков философии Индии всегда достаточно популярной была точка зрения, согласно которой махаянский буддизм и адвайта Шанкары полностью совпадают в своих основных положениях. На то есть, разумеется, серьезные причины. Не подлежит сомнению, что через посредничество Гаудапады Шанкара унаследовал от буддийского учения идею майи, которая не была подробно развернута в упанишадах. Из махаянских доктрин явно пришло и представление

об уровнях реальности и познания. Наконец, адвайта близка буддизму и своей трактовкой высшей реальности как несказуемой, невыразимой, не схватываемой какими бы то ни было определениями. Поэтому, наверное, даже такой чуткий знаток буддийских школ, как О.О. Розенберг, полагал, что «точное разграничение брахманизма и буддизма, может быть, совершенно невозможно» /Розенберг, 1918, с. 258/.

И все же в этой работе мы исходим из иных посылок, находя опору прежде всего в позиции самого Шанкары, который всю жизнь настойчиво боролся с «еретиками». Дело в том, что сходные и внешне почти тождественные положения двух различных систем очень редко оказываются действительно подобными. В истории философии едва ли можно сравнивать между собою школы, попросту совмещая их друг с другом по совпадающим точкам. Скорее уж отношение здесь строится по принципу сложной проекции, когда аналогичные идеи при изменении ракурса вписываются в различные картины реальности, расположенные в разных плоскостях. Потому-то при рассмотрении адвайты Шанкары и махаянских учений приходится всякий раз заново пересчитывать координаты по видимости тождественных понятий, учитывая их место в соответствующих концептуальных построениях.

Полемика с виджнянавадой и шуньявадой была настолько важна для Шанкары, что ей отведены не только специальные разделы комментария к «Брахма-сутрам» (II.2.28–32), но и отдельные пассажи комментария к «Брихадараньяка-упанишаде» (I.4.7; II.3.6; IV.3.7), где полемические замечания в принципе гораздо более редки.

Правда, еще разбирая доводы буддистов-сарвастивадинов в поддержку доктрины моментальности, Шанкара рассматривает возможность передачи усилия (vyāpāra) от причины к следствию, т.е. от более раннего момента к более позднему. Если считать, пишет он, что при этом предыдущее мгновение продолжает длиться, пока не наступит последующее, то причина и следствие окажутся одновременными[43], а зннчит, разница между ними исчезает. Это наблюдение адвайтиста любопытно тем, что в определенном смысле такому положению соответствовали как раз воззрения школы виджнянавада. Симультанными в ней стали источник ощущения и само это ощущение, т.е. содержание и акт познания, νόημα и νόησις. Но их одновременность по сути означала, что налицо остался лишь один момент (ведь в буддизме все последовательные моменты разнородны, и потому одновременное считается тождественным). Излагая посылки виджнянавады, Шанкара говорит в комментарии к «Брахма-сутрам»: «Кроме того, по правилу совместного восприятия происходит неразличение объекта и сознания /о нем/, так как оба они не могут быть восприняты порознь. А тнкого не происходило бы, будь они по сущности своей различны... И поэтому также внешнего объекта не существует» [44].

В рамках самого буддизма виджнянавада (или йогачара, как ее иногда называли) была естественным развитием его эмпирических и сенсуалистических основ. Вместе с тем эта школа стала вехой на пути сближения буддизма с ортодоксальной индийской философией по многим положе-

ниям. У адвайты, если присмотреться внимательнее, можно найти достаточно точек соприкосновения с виджнянавадой[45], что, впрочем, только подвигало Шанкару на еще более резкий спор с буддистами.

Виджнянавада сохранила лишь одну из пяти реальных скандх буддизма – скандху сознания (виджняна). О системе йогачар в компендии Шанкары, где в соответствующей главе изложены собственные взгляды, сказано:

Нераздельна ведь сущность сознания, /но/ смутно видящими
Различаются как бы отдельные – воспринимаемое (grāhya), воспринимающий (grāhaka) и восприятие (saṃvitti)[46].

Виджняна (именно ее синонимом выступает здесь слово «буддхи») у буддистов – термин многозначный, он может относиться как к конкретным состояниям эмпирического сознания, так и к чистому сознанию, лишенному характеристик. Виджнянавадины в основном принимают таблицу элементов сарвастивады, однако все ее составляющие считаются производными от сознания. Поэтому и любой внешний объект в виджнянаваде рассматривается как порождение сознания.

Как объясняют буддисты, у восприятия должно быть непременно допущено сходство (sārūpya) с объектом, так как оно всегда возникает в виде определенного восприятия, будь то явление сознанию, скажем, столба, стены или любого другого объекта чувств. «Но при таком допущении образ предмета /объясним/ исходя из одного лишь /со/ знания, – продолжает йогичар, воображаемый оппонент Шанкары, – поскольку /эти образы/ заключены внутри /сознания/ и представление о реальном существовании внешнего объекта бесполезно»[47]. Ввиду того что объекты даны нам только в восприятии, «экономнее» – как бы отсекая лишнее бритвой Оккама – мыслить их тождественными восприятию, не задаваясь абстрактной целью выяснять, что́ именно порождает ощущения. В самом деле, такой подход должен лучше согласовываться с буддийскими установками, коль скоро практическая задача здесь – прежде всего определенная перестройка сознания ради спасения.

Для опровержения этого тезиса буддистов Шанкара использует сутру Бадараяны (II.2.28), которая звучит следующим образом[48]: «Нет несуществования /объектов/ в силу /их/ восприятия». Действительно, восприятие не только создает для субъекта образ предмета, но и служит одним из достоверных источников познания (прамана). В пределах феноменального существования в адвайте оправданы все способы правильного рассуждения, достоверны источники познания и вполне осмысленна вся общепринятая мирская и традиционная религиозная практика (см. коммент. к Брахма-сутрам II.1.14). «Лишь применимость или неприменимость праман может однозначно решить вопрос о возможности или невозможности существования», – пишет Шанкара[49]. Мало того, что теперь, когда ему это удобно, адвайтист спокойно приравнивает «восприятие» вообще (upalabdhi) к «чувст-

венному восприятию» (pratyakṣa) как одному из источников достоверного познания, сама *проверка,* которую он подразумевает, осуществима лишь на уровне и в рамках привычной мирской практики. Только там «все обычные люди (laukika) воспринимают столб, стену и тому подобное именно как объекты /сознания/» [50]. И добросовестное оговаривание области, к которой применимо такое рассуждение, весьма важно и делает честь Шанкаре: вспомним, что с точки зрения адвайты ни одна из праман не может прямо относиться к атману.

Проследим развитие полемики дальше. Нелогично, по мысли Шанкары, и утверждение буддистов, касающееся несуществования объекта на основании его сходства с соответствующим восприятием, так как трудно вообразить себе сходство с чем-то, никогда не существовавшим. «Ведь и сами /буддисты/ воспринимают представления, отражающие внешнее так, как это принято у всех людей, но /тем не менее/ пытаются отрицать внешний объект, используя корень "vat" ("подобно") в /сочетании/ "подобно внешнему". А иначе зачем бы им говорить "подобно внешнему"?» – справедливо отмечает адвайтист[51].

Формально позиция Шанкары лучше согласуется со здравым смыслом; сравнительно с воззрениями виджнянавады она выглядит не в пример «реалистичнее». «То, что у Шанкары имели место реалистические взгляды, – полагает, в частности, С. Дасгупта, – доказано его собственным признанием, когда он критикует последовательных идеалистов (виджнянавадинов)» /Дасгупта, 1922, т. 2, с. 2/. Однако при более внимательном рассмотрении основные положения противников представляются не столь уж удаленными друг от друга.

Прежде всего следует уточнить позицию буддистов. Так, *Васубандху* вовсе не отстаивал тезис о безусловном тождестве объектов и их восприятий. По его мнению, высшей реальностью наделено лишь чистое сознание (vijñapti-mātratā), которое претерпевает некоторые внутренние изменения (vipāka). На этой стадии изменений приобретенные тенденции, или направления развития, разделяются на восприятие собственно психических состояний (manana) и проекцию сознания вовне, выступающую как восприятие объектов (viṣaya-vijñapti). Стало быть, внешний мир только *в конечном счете* обусловлен сознанием, и мы отнюдь не вправе, с точки зрения буддистов, прямо отождествлять его с субъективными восприятиями. Васубандху считает, что объект отличен от представления о нем, хотя именно чистое сознание, лежащее в основе мира, раздваивается на субъект и объект.

Исследователи уже отмечали поразительное сходство между взглядами позднего адвайтиста *Пракашананды* (вторая половина XVI в.), последователя школы дришти-сришти (dṛṣṭi-sṛṣṭi, или представление о том, что восприятие равнозначно творению), и воззрениями Васубандху. В собственном комментарии к «Брахма-сутрам» ведантист Бхаскара в соответствующем разделе подвергает критике не только буддистов, но и Шанкару, причем последнего он обвиняет в том, что тот поддался влиянию *Дхарма-*

кирти. Шанкара, безусловно, был неплохо знаком с идеями поздней виджнянавады; в тексте комментария адвайтиста к тем же «Брахма-сутрам» историки философии и религиоведы обнаруживали скрытые цитаты или, возможно, реминисценции из *Дигнаги*[52] и *Дхармакирти*[53]. Вероятно, близость адвайты Шанкары к поздней виджнянаваде, которую волновали прежде всего логические и эпистемологические проблемы, несколько преувеличена, но вот с теоретическими положениями Васубандху у Шанкары можно при желании найти немало поразительных совпадений.

С точки зрения виджнянавады все человеческие восприятия подобны восприятиям во сне, иначе говоря, иллюзорны. Йогачары иронизировали над «наивными» представлениями вайбхашиков, которые, также признавая принципиальную однородность всех восприятий, вынуждены были предположить, что даже сновидениям соответствуют некие реальные объекты. С. Дасгупта объясняет критику виджнянавады в комментарии Шанкары к «Брахма-сутрам» тем, что адвайтист, в отличие от йогачар, «придерживается взгляда, согласно которому объективный мир, являющийся нашему сознанию, противостоит нам реально и независимо» /Дасгупта, 1922, т. 2, с. 30/. И казалось бы, в самом деле, продолжая вести рассуждение на уровне профанического знания, Шанкара отмечает, что характеристики сна и яви совершенно различны, поскольку объект, воспринятый в сновидении, магических иллюзиях, миражах и других подобных состояниях, может быть оценен как неподлинный после пробуждения или же прояснения сознания[54].

Мы уже видели, что в своем комментарии к «Мандукья-карикам» Гаудапады Шанкара сам склонялся к мнению учителя, согласно которому обычные восприятия и практическая, повседневная деятельность человека подобны иллюзиям или сновидениям. Отмечая этот факт, С. Дасгупта спешит разъяснить, что дело тут в эволюции взглядов Шанкары – от раннего увлечения буддизмом в сторону большего реализма, характерного для комментария адвайтиста к «Брахма-сутрам» (см. /Дасгупта, 1922, т. 2, с. 29/). Полагаем, с таким толкованием трудно согласиться, ведь в другом месте комментария к Бадараяне, когда отходят на задний план чисто полемические соображения, Шанкара пишет буквально следующее: «До осознания /тождества/ Атмана и Брахмана все действия могут считаться истинными, подобно действиям во сне до пробуждения»[55]. Так лишний раз подтверждается не только то, что логика – оружие обоюдоострое, а жанр витанды допускает некоторые вольности и передержки, но главным образом – что логическое исследование (tarka) играет у адвайтиста вспомогательную роль и подчинено более общей задаче. Цель Шанкары выясняется только в связном контексте рассуждения; в данном случае сравнение сновидений и обычной практики – это ответ оппоненту, усомнившемуся в ценности предписаний шрути и в возможности сочетать их с провозглашением абсолютного тождества.

Возвращаясь к разбираемой сутре, отметим, что термин, обозначающий здесь иллюзию, волшебство, – это «майя». Будучи ключевым в данном рассуждении, он позволяет перевернуть аргументацию адвайтиста и связать ее с иным уровнем реальности.

Считается, что доктрина майи в адвайте имела своим ближайшим аналогом как раз представление виджнянавады о предрасположенности (vāsanā). Ф.И. Щербатской обычно переводил это выражение как biotic force – «биологическая сила», «темперамент». В комментарии к «Брахма-сутрам», в разделе, посвященном буддизму, понятие «васана» означает, как правило, латентные склонности, тенденции развития, которые закладываются до рождения живого существа и благоприятствуют определенным видам восприятий. «Известно, что многообразие знания обусловлено одними лишь тенденциями, ибо... допускается существование разнородного знания, порожденного тенденциями даже в отсутствие объекта /например, во сне и тому подобных состояниях/, но невозможно допустить наличие многообразного знания, исходя из объектов в отсутствие тенденций», – рассуждает йогачар у Шанкары[56].

Однако адвайтист тут же возражает, что без допущения существования объектов сами тенденции оказались бы лишены источника. «И даже если они безначальны, – продолжает Шанкара, – этот бесконечный регресс будет лишенным основания, как слепец, /ведомый/ другим слепцом, а обычная человеческая практика окажется подорванной»[57]. Остережемся только толковать этот аргумент буквально. Для Шанкары источник активности человека – вечно деятельная и дробящаяся авидья, «ибо то, что душа выступает как деятель и вкушающий, обусловлено неведением»[58]. Таким образом, условием деятельности души должен быть весь сотворенный мир; мир же этот объемлет собою «инструменты» (karaṇa) души, т.е. органы чувств, манас, буддхи и прочее, чья активность, кстати, продолжается и во сне, затем внешние объекты, прошлую карму и т.д. Сам по себе процесс феноменальной практики безначален, однако он зависит от соизволения персонифицированного бога – Ишвары, который «следит за всякой деятельностью, пребывая во всех существах; это внутренний свидетель (sākṣin), уделяющий сознание /всем/... Освобождение может наступить благодаря знанию и только по Его милости»[59]. Выступая как бы личным воплощением кармы, Ишвара распределяет плоды действия в соответствии с прежними усилиями людей, подобно тому как дождь, помогающий росту зелени, лишь проявляет то, что уже заложено в самих растениях (см., например, коммент. к Брахма-сутрам II.3.42).

Несмотря на кажущееся сходство функционирования майи-авидьи в адвайте и формирования внутренних тенденций сознания в учении буддистов, Шанкара находит способ противостоять дурной бесконечности непрерывно порождающих друг друга состояний. Однако и тут не следует слишком-то доверяться внешнему кругу аргументов. Бесконечный регресс причинно-следственных связей феноменального мира разрывается адвайтистом не потому, что эта взаимосвязь основана на реальных объектах, но благодаря идее *творения*. Именно она помогает осознать, что процесс этого сцепления не самовластен по своей природе и, значит, непременно должен иметь конец.

Важно также, что для адвайты собственная активность и личный выбор человека ничуть не обесценены тем, что Брахман изначально пребывает в нем как внутренняя душа и неизменная основа. Скорее наоборот, –

присутствие вечного Брахмана, создавшего мир и множество душ, обеспечивает одновременно и надежность существования вселенной, и возможность ее свертывания для освободившегося. По словам Шанкары, «усилие действующего агента имеет смысл, когда преобразует причину в состояние следствия. Ведь сказано уже, что каждое отдельное следствие несет в себе сущность причины (kāraṇasyātmabhūta), а то, что не пребывает в причине заранее, недостижимо»[60]. И все, что требуется от души в адвайте, – это прийти к реализации своей же собственной сущности; преодоление суетной активности феноменальной практики возможно только потому, что в ней уже изначально заложена вечная бездеятельность атмана[61]. Буддистов же вообще не интересует, как складывалась причинно-обусловленная цепь состояний сознания. Имея дело с *данными* состояниями, которые обременены прошлыми тенденциями, их учение претендует на указание пути выпадения из кармы.

Разобравшись с требованием непременной симметрии «начала» и «конца» вселенских взаимосвязей в адвайте, посмотрим, как действует все тот же аргумент «от бесконечного регресса» в несколько ином контексте. Речь пойдет о самой природе сознания в махаянских школах буддизма и в учении Шанкары.

Возможность освобождения, по мнению виджнянавадинов, заложена во внутренней сущности сознания, которое является «самосветящимся» (svayaṃprakāśa) и «самоочевидным» (svayaṃ-siddha). Как сказано в комментарии Шанкары к «Брихадараньяка-упанишаде» от лица виджнянавадина, сознание подобно светильнику, который, «хотя и может быть освещен чем-либо иным, освещает и сам себя, и /вовсе не излучающий свет/ глиняный горшок»[62]. По правде сказать, такое определение сознания не слишком отличается от образа, предложенного адвайтой, с той лишь разницей, что Шанкара вполне отдавал себе отчет в подстерегающих здесь сложностях и ловушках. Ну прежде всего, как явствует из предыдущей главы, чистое сознание в адвайте никогда не может обернуться на самое себя, сделаться собственным объектом. Как же тогда проявляется «самосветящаяся» и «самоочевидная» природа сознания, признаваемая адвайтистом? По словам Шанкары, «едва лишь появляется сознание, более нет никакого стремления узнать его свидетеля, и потому нет оснований опасаться бесконечного регресса /который был неизбежен, если бы сознание схватывалось только чем-то отличным от своей природы или же другим сознанием/»[63]. Упомянутый «свидетель» (sākṣin) сознания, отличный от всех других компонентов познавательного акта, – это разумеется, атман, по сути своей лишенный характеристик. Только он один может действительно считаться самоочевидным и самодостаточным, «незаочным» (aparokṣa).

Забегая вперед, отметим, что способ противостоять дурной бесконечности отчасти подсказан пурва-мимансой. Представление о том, что само наличие сознания не нуждается в верификации каким-либо иным знанием, заимствовано Шанкарой у Кумарилы. Однако в пурва-мимансе каждый акт постижения дает свое отдельное знание (скажем, восприятие цвета), которое попросту не нуждается в подтверждении данными других праман, об-

ладающих своими объектами и своими функциями. У Шанкары же акцент сделан на том, что нет никакой необходимости прибегать к новому акту сознания для схватывания известного всем восприятия «я есмь». Бесконечный регресс рефлексии останавливается, так как в его основе лежит неизменный атман.

И напротив, отказавшись постулировать существование атмана как доопытной реальности, буддисты тотчас же натолкнулись на трудности логического и гносеологического плана. С одной стороны, представление об изменчивой и моментальной виджняне не ограждало их концепцию от упрека в неизбежности бесконечного регресса причинно-связанных состояний сознания, непрерывно порождающих друг друга, с другой, — как легко заметить, даже ключевое представление о самосветящемся и самоочевидном сознании ставилось под сомнение «вследствие допущения о различающих /характеристиках/ сознания в виде возникновения, уничтожения и моментальности»[64].

Да и общее вместилище сознания (ālaya-vijñāna), которое виджнянавадины рассматривают в качестве основы и источника внутренних тенденций (vāsanā), лишено постоянной формы. Оно растет и меняется вместе с изменениями эмпирических состояний сознания разных существ; кроме того, оно, конечно же, моментально. Если вернуться к классификации виджняны у Васубандху, можно вспомнить, что алая-виджняна там включает три стадии изменения сознания[65].

Ввиду такой внутренней разнородности алая-виджняны Шанкара не только полагает невозможной ее связь с освобождением, он отказывает ей даже в праве считаться основой сансары. Говоря словами Шанкары, «в отсутствие единого связующего, стягивающего три времени, неизменного свидетеля всех объектов, невозможна мирская практика памяти, узнавания и прочего»[66]. Если же алая-виджняна будет признана постоянной, продолжает адвайтист, то тем самым окажется уничтоженной главная отличительная черта буддизма — доктрина моментальности, а сама алая-виджняна станет вполне подобной ортодоксальному представлению об Атмане. Замечу в скобках, что на деле ближе всего к атману стоит двадцатый элемент в таблице виджнянавады — так называемое чистое сознание (citta-mātra), однако и оно для буддизма остается лишь одним из возможных состояний сознания. Шанкара не упоминает о нем в своих полемических произведениях, поэтому трудно сказать, как он относился к отождествлению «чистого сознания» с реальностью, «таковостью» (tathātā) мира в буддийской «Ланкаватара-сутре» и у Васубандху.

Что же касается шунья вады, то это учение едва удостоилось двух предложений в комментарии к «Брахма-сутрам». Как пишет адвайтист, «здесь не предпринято какой-либо попытки его опровержения, поскольку оно противоречит всем способам достоверного познания»[67]. В комментарии к «Брихадараньяка-упанишаде» Шанкара поясняет: «Мадхьямики говорят, что сознание сокрыто, свободно от частей /в виде/ воспринимающего и воспринимаемого и есть просто пустота (шунья), так же как и внешние объекты вроде горшка и прочего»[68]. Несколько полнее эта буд-

дийская школа представлена в «Сарва-даршана-сиддханта-санграхе». В компендии от лица мадхьямика сказано:

Нет реального (sat), нет нереального,
нет реального и нереального,
и нет отличного от этих двух /возможностей/[69].

Чуть дальше в компендии подводится итог рассуждениям все того же шуньявадина:

Установлено, что сущность есть пустота, /поскольку она/
свободна от четырех подходов[70].

В своих произведениях Шанкара явно толкует «пустоту» буддистов как простое отсутствие, небытие. Может показаться, что он не вполне справедлив здесь к своим противникам, в чем его не раз упрекали впоследствии историки философии и буддологии. Например, современный исследователь Ф. Уэлинг пишет, что Шанкара не сумел понять мотивов обращения буддистов к щунье: «Он смотрит на нее извне, где она по видимости означает пустоту; если бы он смотрел изнутри, она стала бы значить также "полноту"» /Уэлинг, 1979, с. 13/. Этот упрек, по существу, лишь отголосок предупреждения Э. Конзе, который утверждал, что понятие «пустоты» может быть схвачено только *изнутри* буддийского мировоззрения вообще, т.е. исходя из сотериологического контекста учения (см. /Конзе, 1967, с. 244–249/). У Нагарджуны, скажем, «пустотность» определяется следующим образом:

Освобождение /происходит/ от уничтожения
загрязнений действия,
Загрязнения же действия
/возникают/ от вымысливания;
А такие /формы вымысливания идут/
от суетного многообразия;
Суетное же многообразие
исчезает в «пустотности»[71].

В целом представители европейской исследовательской традиции склонялись к мысли о «позитивном» характере шуньи как подкладки мира, так что пустота означала для них скорее неопределимость, невыразимость, неподвластность словесным толкованиям. Анализируя общий спектр мнений по этому поводу, Ф.И. Щербатской писал в свое время: «Если А. Кит и М. Валлезер полагают, что Нагарджуна остановился на отрицании и подверг сомнению даже эмпирическую реальность мира, так происходит потому, что его действительная цель, – положительный противовес его негативизму... – ускользнула от их внимания» /Щербатской, 1956, с. 52/.

Понятно, что от такой трактовки рукой подать до тезиса о тождестве глубинных основ адвайты и шунья вады, на котором настаивают С. Дасгупта, С. Радхакришнан и другие исследователи. Получается, что вопрос о том, «положительна» или «отрицательна» высшая сущность, в конечном счете

зависит от точки зрения, ракурса, ибо щунья буддистов на деле реальна в той же мере – не более и не менее, – в какой реален высший Брахман у Шанкары. В компендии Шанкары от лица мадхьямиков говорится:

У Атмана нет родовых и индивидуальных характеристик,
и, значит, он не существует;
/Отсюда/ следует отсутствие объектов, а потому
и сознания не существует –
Таково рассуждение самих мадхьямиков о всеобщей пустоте[72].

Это положение вполне сопоставимо со словами самого Шанкары: «Тот, кто видит в Атмане, который есть блаженство, хотя бы малое отличие от невозможности быть определенным, не свободен от страха сансары»[73].

Исследователи, которым по каким-либо причинам не нравится отождествление адвайты и буддизма, далее рассуждают примерно так. Действительно, абсолютная истина (paramārtha-satya) мадхьямиков, как и абсолютная истина в учении Шанкары, лежит вне сферы дискурсивного мышления, языка и эмпирической действительности. Однако «диалектика» буддистов выполняет прежде всего разрушительную функцию с тем, чтобы путем доведения до абсурда (prasaṅgāpadanam) показать несостоятельность воззрений оппонентов. И если виджнянавада отвергала независимое и реальное существование объективного мира, а мадхьямика выступала против всякой концептуализации (vikalpa), то система Шанкары ориентировалась в конечном счете на самотождественность и абсолютную ценность высшей реальности и потому нв отсутствие в ней различающих характеристик. По мнению Т. Мурти, придерживающегося приблизительно такой цепочки доводов, «эти два учения (т.е. буддизм и адвайта. – *Н.И.*) никак не могли заимствовать друг у друга доктринальные положения, поскольку каждое из них обладало совершенно иным фоном традиций и иной концепцией реальности» /Мурти, 1973, с. 10/.

В общем-то пафос подобных утверждений понятен и оправдан, но хотелось бы подкрепить их более развернутыми доказательствами. Предлагаем подойти к проблеме противостояния адвайты и шунья вады с несколько иной стороны. Попробуем в «теории двух истин», действительно сходной в обоих учениях, обратить внимание уже не на высшую, абсолютную истину и соответствующую ей реальность, но, напротив, на истину профаническую.

При этом, правда, следует оговориться, что само соотношение высшей и низшей истин в буддизме трактуется весьма своеобразно. «Пустотность» (шуньята) мира в мадхьямике может пониматься среди прочего и как указание на то, что все явления в нем взаимосвязаны, взаимозависимы. Отказ искать за сцеплением феноменов какую бы то ни было онтологическую реальность, отделенную от них и их определяющую, вероятно, ближе всего подлинной направленности учения мадхьямиков, которые поистине искали «средний» (mādhyama) путь между крайностями нигилизма и этернализма. Нагарджуна, например, считает:

Этой сущности, атмана, нет отдельно от состояний
сознания (bhāva),
Как нет и этих состояний без «я», дающего им единство;
/в то же время/ они не являются ничем и вместе[74].

Только так и можно объяснить непонятный иначе тезис о тождестве сансары и нирваны: две эти истины, или, если угодно, две эти реальности, полностью совмещены друг с другом, подобно «обращающимся фигурам», которые так интересовали гештальтпсихологию.

Чандракирти в своем комментарии «Прасанна-пада» («Prasanna-pāda – «Ясное слово») к «Мадхьямика-карикам» Нагарджуны растолковал понятие профанической истины (saṃvṛti-satya) в шунья ваде. Во-первых, как подсказывает этимология, такая истина *скрывает* истинную природу вещей, вынуждая людей примысливать к явлениям некоторые общие сущности; в этом своем аспекте «самврити» тождественна неведению, или ложным интеллектуальным концепциям. Кроме того, самврити отражает взаимозависимость феноменов, их способность служить «причиной» (в буддийском понимании) друг друга. И наконец, самврити отождествима с обычной мирской практикой, представляя собой конвенциональное, удобное (saṅketa) знание. Нагарджуна утверждает:

Те, кто не знает различия между этими двумя истинами,
Не знают и глубокой сущности учения Будды[75].

Мадхьямики (да и некоторые более поздние адвайтисты, которые не сумели провести достаточно жесткой пограничной линии между своим учением и буддийскими концепциями, например, Шри харша[76]) рассматривали самврити как ошибочное по сути, но временно приемлемое знание. Оно ни в коем случае не выступает для них некой срединной, промежуточной реальностью. Можно добавить еще, что в этом их с легким сердцем поддерживают также джайны и мимансист Кумарила.

В адвайте Шанкары уровню самврити соответствует «не-высшее», профаническое знание (aparavidyā, или vyāvahārika-vidyā). Ему отвечает обычная мирская практика – vyavahāra. И это знание, и мир опыта как промежуточное бытие, располагающееся между высшей реальностью и пустым обманом чувств, оба укладываются в рамки авидьи. В буддизме однородный по сути мир скреплен причинной зависимостью, взаимоскрещением и взаимосвязью феноменов. Такая концепция уязвима для критики уже хотя бы потому, что она предполагает картину «укорененности друг в друге» (в индийской логике этот логический тезис обозначался специальным термином anyonyāśraya). Неизбежным следствием такого положения был «бесконечный регресс» (anavasthā), или «порочный круг» в рассуждениях (cakraka). Помимо слабости чисто логического плана здесь приходилось считаться с угрозой для самой возможности конечного освобождения. Когда отношение двух сущностей рассматривается в адвайте, оно никогда не выступвет как равное взаимоотношение: тут присутствует еще и вектор – четко указанное направление зависимости. Из двух как-то связанных друг с другом реаль-

ностей одна всегда выше и может существовать без другой. Поэтому авидья в адвайте и понимается как шакти. Тем самым подчеркнута не просто ее творящая способность[77], но прежде всего ее *зависимость* (paratantratā) от вечного Брахмана.

Подобно тому как это отмечается в шунья ваде, высшая (paramārthika) истина для Шанкары касается принципиально несказуемой (anabhilāpya) сущности. Однако, по мнению адвайтиста, хотя мы и не можем говорить о Брахмане прямо и буквально, есть способ *указать* на его присутствие символически (lakṣyārtham). В комментарии к «Брахма-сутрам» Шанкара пишет, что «Брахман известен в двух аспектах: в одном – как наделенный ограничениями благодаря различным характеристикам вселенной, которая является произведением имени и формы, и в другом – как лишенный всех характеристик и противоположный этому»[78]. Оба эти подхода представлены в двух группах речений упанишад; все священные тексты, строго говоря, попадают в сферу действия авидьи, но, как мы помним, внутри всего корпусв текстов шрути есть свое разграничение – на высказывания «с точки зрения высшей истины» и высказывания «с точки зрения мирской практики».

Ключевое изречение, проливающее свет на полемику Шанкары с буддистами, гласит: «Ни одно из речений писания не может быть отвергнуто, но, будучи услышанным, оно должно непременно присоединяться к ранее установленным, даже если /последние/ сами по себе лишены противоречий и образуют связное целое»[79]. Поэтому *вторая группа текстов (vyāvahārika) не менее важна, чем первая*, т.е. должны быть полностью приняты высказывания шрути о творении, которое начинается как «игра» (līlā) бога (см. коммент. к Брахма-сутрам II.1.33), об источнике авидьи и т.п.

Эти на первый взгляд «второстепенные» речения, сдвигающие фокус рассмотрения к Сагуна-Брахману, к фигуре Ишвары – бога-творца, только и служат надежной опорой в борьбе с учением буддистов, которое выступает для Шанкары как своего рода «психотехника». Именно благодаря существованию таких текстов человек, который вступил на путь, ведущий к освобождению, имеет возможность зацепиться за нечто внешнее по отношению к самому себе, за нечто, бывшее во времени (пока это время имеет для него значение). В христианстве, скажем, в качестве такой гарантии, не дающей ему выродиться в чисто моральную теорию или психоаналитическую терапию, служит вера в реальное воплощение, смерть и воскресение Христа. По словам датского религиозного философа Сёрена Кьеркегора, «каждый христианин является таковым лишь благодаря тому, что он пригвожден к парадоксу – необходимости основывать свое вечное блаженство на временно́м событии»[80].

Благодаря текстам, которые имеют, казалось бы, сугубо метафорическое значение – и все же должны быть приняты серьезно и целиком, – человек может рассматривать свой путь к спасению как путь к тому, что уже есть и было до него, а не просто как перестраивание и повышение уровня своего сознания. Шанкара прямо пишет в комментарии к «Бриха-

даранька-упанишаде»: «Если же полагают, что угасание сознания есть цель человеков, то это не так – ввиду /необходимости/ опоры для плодов /действия/; ведь для того, кто пронзен /застрявшей/ колючкой, плодом будет успокоение боли от колючки /когда ее вытащат/, однако если он умрет от этой колючки, невозможным станет и успокоение такой боли»[81]. Понятно, что речь здесь идет не просто о прекращении земного существования; буддисты, как известно, разделяли ортодоксальное представление о перерождениях. Шанкаре казалась незаконной и гибельной ориентация буддистов на «успокоение» сознания, ориентация, не подкрепленная, с его точки зрения, онтологическими гарантиями спасения.

Сдержанность и строгость адвайты по сравнению с буддизмом заметна хотя бы в ее стремлении упорядочить и разграничить этапы восхождения к высшей истине. По словам Шанкары, «первопричина (букв. – mūla-kāraṇa, "корневая причина") производит все следствия, вплоть до последнего, подобно искусному актеру выговаривая /первые слова/ всей феноменальной практики»[82], т.е. Брахман должен быть прежде всего понят квк первоисточник мира. Только на высшей ступени (когдв путь уже закончен) допустимо наконец утверждать, что « в этот атман нет и не может быть вхождения»[83], допустимо говорить о его непостижимости, «невыразимости», лишенности определений. «Без достижения иной сущности, – предостерегает Шанкара мадхьямика, – нельзя отрицать обычную практику, организованную в соответствии со всеми способами достоверного познания»[84]. А человек, который воспринимает предметы естественным образом, но произвольно толкует свои восприятия, «уподобился бы тому, кто ест и говорит: "Я не вкушаю, и я не насыщаюсь"»[85]. Поэтому уровень «парамартха» непременно предполагает предварительное восхождение к высшей сущности, восхождение, которое, согласно Шанкаре, попросту неосуществимо без обращения к речениям упанишад. Эти речения, как мы помним, расположены в определенной иерархической последовательности, но при движении вверх нельзя произвольно перескакивать через ступеньки: каждое из высказываний – даже те, что лишь отдаленно намекают на природу Брахмана, – должно быть пройдено и принято в свой черед. Нужда в священных текстах отпадает только для адепта, которому удалось добраться до цели[86].

Лишь после такого внезапного перехода и растворения в высшем Брахмане сознание раскрывает свою сущность «самосветящегося» и «самоочевидного». Соответственно утверждение буддистов, что сознание всегда проявляется в этой форме, с точки зрения Шанкары, явно недобросовестно и основано на смешении различных уровней восприятия, а также на попытке оппонентов редуцировать онтологический аспект проблемы к чисто психологическому.

Глава 5

БРАХМАН В ЯЗЫКЕ И РИТУАЛЕ: СВОБОДА И ЭТИЧЕСКИЕ ОБЯЗАТЕЛЬСТВА

О владыка тварей!
    Единое солнце, рассеивающее тьму,
Что окутала землю и небо,
    Становится ясно видимым.
Свет твой превосходит свет тысяч солнц,
    почему же ты неизвестен?
Как же велико должно быть мое неведение!
    Уничтожь его и откройся мне воочию.

Шанкара. Шивананда-лахари, 58

Адвайта и пурва-миманса

Выйдем теперь за пределы четкого размежевания откровенно враждебных систем и посмотрим, как складывались отношения адвайтистов с наиболее близкими философскими школами, входящими в лоно «ортодоксии». Различия здесь зачастую кажутся размытыми, многие понятия и концепции совпадают, а иногда и откровенно заимствуются. Однако это означает лишь, что придется еще внимательнее и осторожнее прочерчивать границу между сходными идеями.

Адвайта Шанкары, которую называли также уттара-мимансой, или «поздней», «последующей» мимансой, полностью разделяла положение пурвв-мимансы о безусловной ценности речений упанишад. В обоих ортодоксальных учениях священные тексты выступают «корнем» всякого прочего человеческого знания (концепция veda-mūlatva, впервые четко сформулированная в «Миманса-сутрах» Джаймини)[1]. Говоря об их подобии, достаточно вспомнить, например, о понятии veda-prāmāṇyam, т.е. о «способности вед служить достоверной праманой», которое так существенно и для мимансы и для адвайты.

Одно из расхождений между системами, конечно, лежит на поверхности. Хорошо известно, что пурва-миманса считала священные тексты главным образом надежным средством побудить человека к исполнению обрядов. Шанкара же всячески подчеркивает значение вед для познания Брахмана; по его словам, «тексты шрути описывают сообразно свойственной ему природе... Пурушу, о котором повествуют упанишады»[2]. В коммента-

рии к «Брахма-сутрам» полемика адвайтиста с пурвамимансаками подробнее всего представлена в четвертой сутре первого раздела первой главы. Суть различия здесь сформулирована следующим образом: адвайта ищет *знания* об уже пребывающей, реальной сущности – Брахмане, тогда как миманса нацелена на *предписание* того, что только еще должно осуществиться в будущем (т.е. на определенное, чаще всего сугубо ритуальное действие).

Более того, продолжая свою линию рассуждения, Шанкара замечает, что обряды «предписаны для того, кто подвержен порокам вроде страсти и ненависти, /а также/ неведению» [3]. Правда, в этом пассаже из комментария к «Брихадараньяка-упанишаде» адвайтист подразумевает прежде всего некоторые специальные виды ритуальных действий, которые нужно совершать в особых обстоятельствах. Но чуть дальше он окончательно определяет общую позицию адвайты: «Не наблюдается предписания какого-либо действия для познавшего истинную природу высшего Атмана, за исключением /разве что/ усилий, /направленных к полному/ успокоению. Ибо знание Атмана предполагает сокрушение причины действия – постижения всяческих средств /к этому/, вроде богов и прочего... Ведь для твердо убежденного /в себе как/ в Брахмане – лишенном величины, недвойственном, не разделенном временем, пространством и тому подобным – не существует исполнение обрядов» [4].

Однако это более или менее очевидное расхождение между учением Шанкары и пурва-мимансой требует некоторых уточнений. Стороннему наблюдателю может показаться, что противоречие здесь не столь уж и глубоко. В конце концов главное для адвайтиств, как было признано, – опора на откровение. А коль скоро такое условие соблюдено, все остальное может быть делом уровня или степени продвинутости адепта: вначале, допустим, его больше волнуют ритуальные действия, о которых твердит миманса, потом он без особых внутренних препятствий переходит к высшему знанию, предложенному адвайтой.

Думается все же, что учение Шанкары не дает оснований для подобных заключений. Как ни привычно для индийской традиции сочетание пурва-мимансы и веданты в виде устойчивой пары родственных систем, адвайту нельзя считать простым дополнением мимансы или ее естественным продолжением.

Приглядимся внимательнее к тому, как представлены священные тексты в концепциях обеих школ. Адвайтист расходится с последователями мимансы не только в понимании цели ведийских наставлений, но и во взглядах на соотношение их различных частей. Но теперь две группы речений вычленяются совершенно иначе, чем при полемике Шанкары со сторонниками неортодоксальных учений. По традиционной классификации содержание вед подразделяется на «предписания» (vidhi), «запрещения» (pratiṣedha), «заклинания» (mantra), «имена» (nāma) и «разъясняющие места» (arthavāda). Сразу скажем, что выделение речений артхавада (прежде всего под ними подразумеваются упанишады, противопоставляемые ритуалистическим брахманам) обычно связывают с работами грамматиста и

философа Бхартрихари; описание этих разделов вед представлено в его собственном комментарии «Вритти» (Vṛtti) к трактату «Вакья-падия»[5].

Поскольку «запрещения» можно также толковать как «предписания», касающиеся воздержания от действий, главными видами текстов, как видим, остаются речения видхи и артхавада. Высказывания, так или иначе связанные со знанием Брахмана, попадают, разумеется, во вторую группу; именно им отдает предпочтение Шанкара. Он пишет, что «горизонт реальности Атмана-Брахмана – это знание и, /следовательно/, не зависит от предписаний. Хотя глаголы в повелительном наклонении, /побуждающие к действию,/ и попадают в упанишадах в такой горизонт, они неприменимы в нем, как /бесполезна/ острота бритвы, когда она только тупится о камень, поскольку сущность такого горизонта, /т.е. Брахмана/, – это реальность, которая не может быть принята или отвергнута»[6]. Или, как еще более четко определено в комментарии Шанкары к «Брихадараньяка-упанишаде», «причина авторитетности и неавторитетности речения не в том, что оно описывает /некую/ вещь или же описывает /надлежащее/ действие... но в том, что оно способно порождать определенное и плодотворное знание»[7].

Для *Джаймини, Прабхакары* или *Кумарилы* главную ценность имеют речения священной традиции, непосредственно побуждающие адепта к действию, или вполне определенные предписания (vidhi), обычно связанные с ритуалом. В комментарии к «Брахма-сутрам» Шанкара говорит от лица сторонников пурва-мимансы: «Вне связи с предписаниями для высказываний вед нигде нет и не может быть указано даже подобия цели»[8]. Прочие же части вед, в особенности разделы артхавада, с точки зрения мимансистов, обладают лишь вспомогательным значением. Они должны по мере возможности присоединяться к предписаниям, а их роль сводится к своего рода пропедевтической функции убеждения. Иными словами, поясняющие и иллюстрирующие, «избыточные» в силу своей непрактичности речения упанишад (а именно они в первую очередь подпадают под определение артхавада) рассчитаны на незрелого, «невзрослого» в духовном плане адепта, который не готов еще принять жесткую картину мира «по мимансе», где нет места Богу или абсолютному единству Атмана, где остается только долг (dharma), понимаемый как неуклонное исполнение ритуальных действий[9]. Стоит ли говорить о том, что для Шанкары высказывания типа артхавада никак не могут быть сочтены вспомогательными или «дополнительными». «Если же, – пишет адвайтист, – некоторые /как последователи Прабхакары/ утверждают, что нет какой-либо части вед, говорящей о вещи как таковой, помимо предписаний, /побуждающих/ к действию или уклонению /от него/, а также дополнений к ним, то /мы ответим, что это/ не так, поскольку Пуруша, /о котором говорят/ упанишады, не может быть дополнением к чему-либо иному»[10].

Миманса складывалась на гребне брахманизма как «религии жертвоприношения», составляя его саморефлексию и философское осмысление. Она явно сформулировала такой подход к мирозданию, согласно которому вся вселенная до конца просматривается в своих пространственно-вре-

менных отношениях, а не понимается как внешняя оболочка, скрывающая некую сущность – основу мира и его оправдание. Космос, толкуемый расширительно – природа, вмещающая живых существ, богов и людей, – не покоится на чем-либо помимо себя и своего собственного устройства. По словам Р. Паниккара, в такой картине мира его «окончательная структура не должна рассматриваться как "иная" или "более глубокая" сущность или субстанция; на самом деле это не что иное, как жертвоприношение, которое и является как раз внутренним динамизмом вселенной, всеобщим мировым законом (ṛta), самим космическим порядком... Жертвоприношение – это такое действие, которое создает вселенную» /Паниккар, 1958, с. 352–353/. Вместе с тем и для отдельного человека, погруженного в обыденную жизнь, ритуальное действие (yāga) выступает символом высшей значимости и порядка; именно оно сообщает этой жизни смысл и напряженность. По словам исследователя индийской философии Франсиса Д'Са, с точки зрения пурва-мимансы «жертвоприношение – это уже не столько ритуал, сколько космическое и объединяющее действие, которое творит и поддерживает космос как сообщество» /Д'Са, 1980, с. 20/.

Итак, дхарма каждого индивида, следование надлежащим предписаниям, по утверждению Шабары, «связывает человека с высшим благом». А «высшее благо» (niḥśreyasa), или «цель человеков» (puruṣārtha) [11], в пурва-мимансе понимается как источник постоянного блаженства, обычно отождествляемый с «небом» (svarga). В принципе для стремления к блаженству не нужны уговоры; оно само влечет и подталкивает человека, вызывая в нем страстную жажду (lipsā). Однако высшее благо в этом плане более уклончиво и проблематично, поскольку оно лишь намечено в отдаленной перспективе, а не следует непосредственно за выполнением предписанного действия. Непреложность связи действия и блага доказана в дополнительном определении дхармы как того, что «раскрывается в речениях вед и побуждает к действию» [12]; здесь действительность высшего блага получает гарантию и обеспечение благодаря связи дхармы со священным писанием.

Сами речения священной традиции (vedavācana) у Джаймини и Шабары обозначены термином codanā – «побуждение», «подталкивание». В этом ключе адепты мимансы рассматривают и прямые предписания и запреты, и все прочие утверждения, которые разъясняют, почему должно быть совершено то или иное действие. Кумарила прямо отождествляет codanā со словом писания (śabda) («Śloka-vārttika», Codanā-sūtra, 7), что позволяет ему не только связать предписания с ведами, но и выйти к общей концепции слова в пурва-мимансе.

Уже было сказано, что для мимансы высшей ценностью среди ведийских речений наделены предписания, стоящие в повелительном наклонении [13]. Это вытекает из представления об активности слова, которое воздействует на слушателя благодаря так называемой энергии становления (bhāvanā) [14]. Дело в том, что, согласно общей индийской семантической традиции, во всяком речении возникает некий новый смысловой заряд, который не сводится к простому сложению смыслов отдельных слов. Эта энергия прежде всего раскрывается в главном ударном ядре предложения –

глаголе – и обнаруживает себя трояко: как синтаксическое ожидание подразумеваемого смысла (ākāṅkṣā), фонетическая непрерывность (saṃnidhi), образующая целокупность речения, и логическая последовательность (yogyatā), позволяющая делать заключение о следствии. Благодаря такому тройственному согласованию, слитому в единую энергию становления, действие предписаний распространяется не только на ритуал как таковой, но и на достижение «неба» через ритуальные действия.

С точки зрения мимансы в самом предписании незримо присутствует śabda-bhāvanā – сила, побуждающая к появлению чего-то нового, между тем как в случае выполнения требуемого ритуального действия генерируется энергия artha-bhāvanā, которая и обеспечивает неизбежность обретения плода. Иначе говоря, позволив воздействовать на себя внутренней энергии предписания, индивид неуклонно получает в удел высшее благо, т.е. сваргу. Но это значит, что из движения к сварге выпадает личное стремление человека, ибо с момента восприятия им предписания процесс протекает безлично, автоматически. Стало быть, по мимансе ведийское предписание определено собственным усилием и является своим ratio sufficiens, а писание обладает абсолютной значимостью и безусловностью. Последнее из этих утверждений вполне одобрил бы и Шанкара, однако адвайтист иначе представлял себе вечность шрути, равно как и зависимость человека от речений откровения. По его глубокому убеждению, «священные тексты не препятствуют /людям/ и не побуждают /их к действиям/ насильно, как рабов»[15].

Вместе с тем представление о вечности вед и слова вообще (śabda-nityatā) свелось у Шабары и Кумарилы к концепции вечности слогов как мельчайших дробных частиц откровения (varṇa-nityatā).

Такая редукция была вызвана необходимостью отмежеваться от теории sphoṭa-vāda грамматистов (прежде всего Бхартрихари). Кумарила, более всего приблизившийся к представлению о вечности речений шрути, все же не мог принять доктрину грамматистов о реальности некой абсолютной звуковой сущности (sphoṭa), стоящей *за* и *над* произносимыми слогами, но проявляющейся через них. Чтобы понять его мотивы, достаточно вспомнить, что весь пафос пурва-мимансы направлен на «позитивистское» отрицание реальности, которая существует как истинная подкладка феноменов, порождающая и определяющая собой их бытие.

На наш взгляд, концепция пурва-мимансы здесь до странности напоминает «феноменологический» подход буддистов; не случайно, видимо, одной из главных точек расхождения адвайты с мимансой было представление о всеведущем и всемогущем Брахмане – творце вселенной. В мимансе, где мир заведен как часовой механизм должным действием, т.е. ритуалом, отпадает и необходимость в творце, промыслителе и устроителе. Кумарила отвергает существование всеведущей личности (концепция asarvajñatva) на том основании, что последняя было бы постижима лишь для какого-то иного всеведущего существа, и так до бесконечности. Аргумент «от бесконечного регресса» (anavasthā) используется им и для опровержения возможности существования всемогущего творца (концепция

asrastṛtva)·; кроме того неясно, зачем всемогущему вообще желать что-либо сотворить. Как мы помним, согласно Шанкаре, мир возникает как «игра» или чистое «творчество» Ишвары.

Для философских систем, в которых признается трансцендентность высших ценностей (скажем, для той же адвайты), огромную роль приобретает мышление *по аналогии*[16], обращение к мифу, метафоре, языку символа. В мимансе, где все действие развертывается внутри наглядных пространственно-временных отношений, происходило своего рода иссушение первоначального символического определения роли слова, сфера применения которого сузилась до границ ритуальной практики. Язык мимансы моделировался по сбразцу предписаний, важнее всего стало жесткое и однообразное соответствие между словом и значением. Ориентация на прагматический результат привела к тому, что даже представление об изначальной вечности слова было подменено учением о безначальности (anādi-nityatā) произносимых слогов, проявляющейся в непрерывной учительской традиции (guru-śiṣya-paramparā). Мало того что такая картина обращает против мимансы ее собственный упрек противникам в «бесконечном регрессе», главное, что она опять-таки очень хорошо согласуется с образом «невзрослого», ведомого адепта, пассивно подчиняющегося безличным командам откровения, – своего рода винтика в механизме мироздания.

Вероятно, все было бы иначе, если бы в своей философии языка пурва-миманса избрала в качестве модели как раз речения типа артхавада. Возможности, открывающиеся здесь, действительно куда богаче. Еще Бхартрихари отмечал, что существует три основных вида разъясняющих речений: первый – guṇavāda, или «атрибутивный» перенос значения с одного объекта на другой (например, когда говорят: «солнце стало жертвенным столбом»); второй – anuvāda, или подтверждение другими словами того, что уже известно; третий – bhūtavāda, т.е. ссылка на известный факт или событие (обычно это событие, сообщаемое в ведах). Кроме того, артхавада может выражать восхваление, осуждение, содержать описание героического действия и вообще некоторого прошлого события. Трудно гадать, в каком направлении развилось бы учение мимансы о достоверности писания (śabda-prāmāṇyam), ориентируйся она на подобные разделы шрути, по всей вероятности, мы имели бы дело с мировосприятием по типу концепции «дхвани» Анандавардханы[17] или же с системой, аналогичной адвайте.

Шанкара никогда не рассматривает веды как вспомогательный инструмент, будь то средство побуждения к должным действиям либо же способ просвещения ученика, приспособленный к его слабости, робости или нерадивости. Все слова шрути внутренне гармоничны и согласованны; тянуть можно за любую ниточку; если делать это серьезно и правильным способом, то распускается вся иллюзорная вязь мироздания, которая опутывает истинный стержень бытия – Атман. Потому и сутру Бадараяны (I.1.4) о *согласованности* текстов писания Шанкара продолжает в своем комментарии: «...ибо во всех упанишадах речения следуют друг за другом, будучи направлены на эту цель и растолковывая ее одну»[18].

Более того, если уж говорить об иерархической организации речений священной традиции, то по адвайте у ее подножия лежат предписания и запрещения, составляющие вспомогательные условия достижения освобождения, вершину же образуют «Великие речения» (mahāvākya) упанишад. Эти слова – знаменитые Tat tvam asi – «Ты еси То» (Брих.-уп. III.9, Чх.-уп. VI. 8.7), ayamātmā brahma – «Этот Атман есть Брахман» (Брих.-уп. II.5.19) и т.д. – «бесполезны» и лишены прагматической ценности, они никуда не ведут и никого не воспитывают; они лишь помогают сменить угол зрения и направить взгляд внутрь – с приятных объектов (земных и небесных) к единству Атмана. Ну а те разделы шрути, которые призывают человека к познанию Атмана, лишь с виду подобны предписаниям. «Цель их, – пишет Шанкара, – в том, чтобы /служить/ средством отрешения от объектов, к которым естественно влечешься»[19]. Все тот же мотив поворота мы находим и в комментарии адвайтиста к «Бхагавадгите», когда он рассуждает о необходимости быть «твердым» (sthira), устойчивым во внутренней сосредоточенности: «...взор глаз /должен быть/ стянут к основе»[20].

Перемена же ракурса предполагает и иное представление о функции языка. Вместо дескриптивной роли, которая обеспечивает сохранение жестких и неизменных соответствий между объектом и значением, ставка делается на эвокативную роль. Пусть слово не творит мир, как полагали грамматисты, лишь оно одно способно раскрыть его сущность и истинную природу. Легенды и заклинания, метафоры и эпитеты, ирония и пафос – все идет в дело, чтобы создать красочную видимость, которая могла бы выступить подобием мира, а значит, и «отблеском отблеска» скрытой за ним высшей реальности. Вот почему (а отнюдь не из опасения, что построения рационалистов разрушительны для откровения) Шанкара с такой страстью выступает против «иссушающего рассуждения» (śuṣka-tarka)[21] логиков и последователей мимансы.

Ранее (гл. 3) уже говорилось о причинах пристального внимания адвайтиста к языку. Однако там речь шла о поэтическом языке откровения применительно к постижению высшего Брахмана, лишенного качества (nirguṇa), т.е. в терминах апофатической теологии. Вероятно, наиболее емко это соотношение можно выразить текстом шрути: «Ибо богам как бы приятно косвенное (parokṣa, «заочное») и ненавистно прямое /называние/»[22]. Но словам у Шанкары отведена и иная, катафатическая роль, которая проявляется в приближении к Богу–творцу мира, или Ишваре (saguṇa-brahma).

Чтобы разобраться в ней, стоит вспомнить о великом западном схоластике, жившем спустя четыре с лишним столетия после Шанкары. Для Фомы Аквинского возможность познания Бога опирается на представление об «аналогии бытия» (analogia entis), открывается постепенно из бытия сотворенного им мира. Природа Бога глубоко отлична от природы мира, но подобию божественной сущности «могут быть причастны различные вещи различным образом... Сам Бог есть первичный образец»[23]. Иначе говоря, вся вселенная – это своего рода лестница сущего, божьим попущением и милосердием сотворенная ради облегчения человеку пути к Богу. Очень похожее представление об иерархической организации мира всплывает и у

Шанкары, как только его интерес смещается к Ишваре, несомненно, одному из существеннейших предметов спора адвайты и пурва-мимансы. По словам адвайтиста, «среди наделенных телом, начиная с людей и кончая /Сагуна-/ Брахманом, ввиду градации счастья от телесных /объектов/ наблюдается и градация тех, кто его испытывает. По той же причине даже у должного есть своя градация. В силу же градации должного есть градация личностей. Известно ведь, что градация личностей определена способностями, умением и прочим»[24].

Конечно, у Шанкары дело обстоит во многом иначе, чем в христианстве, – параллели не должны заводить слишком далеко. В адвайте онтологический статус Ишвары и отдельной дживы сходен, их сознания соразмерны; вместе с тем возможность прямого сообщения здесь затруднена, так как атман человека затемнен и скован авидьей. Стало быть, на начальном этапе между творцом и душой должно стоять некоторое промежуточное звено, аналогия. Если уж решиться продолжить сопоставление с творческой деятельностью, тут пожалуй, будет более пригодно современное толкование искусства, когда художник и зритель, по сути, равновелики в своей творческой активности, но нуждаются в конкретной аналогии в виде произведения искусства, чтобы иметь возможность сообщаться друг с другом[25].

Можно вспомнить также известную гипотезу сторонников «неогумбольдтианского» подхода в языкознании, американских исследователей Э. Сепира и Б. Уорфа. В общих чертах она сводится к тому, что мир существует для нас лишь постольку, поскольку он отражен в языке, ибо именно язык обусловливает тип мышления и культуру данного народа. По словам Б. Уорфа, «мы расчленяем природу в направлении, подсказанном нашим родным языком. Мы выделяем в мире явлений те или иные категории и типы совсем не потому, что они самоочевидны; напротив, мир предстает перед нами как калейдоскопический поток впечатлений, который должен быть организован нашим сознанием, а это значит, в основном языковой системой, хранящейся в нашем сознании» /Уорф, 1960, с. 174/. Близко перекликается с этим и идея немецкого лингвиста и филолога Л. Вайсгербера о языке как своего рода «промежуточном мире» между действительностью и сознанием (см. /Вайсгербер, 1957; Вайсгербер, 1973/).

В адвайте Ишвара творит мир и передает этому миру веды в начале каждого вселенского цикла[26]; важнейшая заслуга и ответ человека состоит в том, чтобы создать нечто ему *навстречу*. Моделью для сочинений служат, конечно же, священные тексты шрути. Тогда анувада, или повторы ведийского откровения, становится не только *при-сказкой*, но и подсказкой; в схоластическом трактате находится место рассуждениям о переносном (gauṇa) смысле высказываний (см. коммент. к Брахма-сутрам I.1.4), а крупнейший религиозный философ оказывается одновременно и величайшим поэтом. Именно творческий характер языка, используемого в полную силу, с учетом всех его возможностей, и служит, по мысли адвайтиста, достойной аналогией «игре» Ишвары, по собственной воле, по-

добно художнику или фокуснику, развертывающего волшебное представление майи.

Разумеется, такое толкование выглядит чересчур вольным и потому отклонившимся от реального содержания произведений Шанкары. В пользу этой интерпретации, впрочем, говорят некоторые косвенные свидетельства. Во-первых, пурва-миманса с ее ориентацией на безличные команды предписаний отвергала представление о Боге-творце. Во-вторых, нетрудно заметить, что даже структура первых четырех сутр Бадараяны[27] как бы закольцована на этих проблемах. Например, во второй сказано о Брахмане как творце мира (janmādya-yataḥ), «от которого этой /вселенной/ рождение и прочее» (I.1.2), между тем как в следующей речь идет о связи Брахмана с откровением. Интересно, что эту сутру I.1.3 (śāstrayonitvāt) можно трактовать двояко: «/Брахман всеведущ/, поскольку /это/ источник (букв. «порождающее лоно») шастр», или же «/Брахман непостижим без вед/, поскольку шастры – источник /его познания/». Шанкара, последовательно дающий два равноправных комментария к сутре, ничуть не смущен такой двузначностью: она как нельзя лучше отвечает его собственным намерениям. По существу, он прямо подхватывает здесь чисто поэтическое ухищрение – так называемую двусмысленную речь (vakrokti)[28].

По тому же образцу создавались и многие из стихов Шанкары. В знаменитом гимне, входящем в собрание «Шивананда-лахари», восхваление Шивы прочитывается сквозь искусную игру слов в описании грозового облака. Первый вариант здесь звучит так:

Проливающее добрую воду, способное прекратить мучительную жару,
Используемое благоразумными ради получения урожая, принимающее причудливые формы,
Сопровождаемое танцующими павлинами, скрывающееся среди других облаков, окруженное блеском молний,
Благое, темное дождевое облако, – всегда страстно жаждет тебя птица чатака.

Но та же словесная цепочка может быть понята и иначе:

Изливателя амриты милосердия, властного прекратить множество мучений,
Почитаемого мудрыми ради получения плода знания, принимающего любые формы,
Сопровождаемого танцующими бхактами, живущего на вершинах гор, со спутанными развевающимися волосами,
Благого, синегорлого /Шиву/, всегда страстно жаждет тебя мой разум как птица чатака.[29]

Итак, с одной стороны, пишет Шанкара, «сами священные тексты могут говорить о неизвестной еще сущности, только прибегая к обычным словам и значениям»[30], а с другой – человеческое рассуждение должно без опасения следовать не одному лишь содержанию, но и чисто словесным, риторическим приемам, свойственным откровению. Язык един; помимо непосредственного значения сказанного он предлагает обширный

ореол окружающих это значение дополнительных смыслов. Потому, кстати, и Анандавардхана считал возможным в пределе распространить понятие «дхвани», присущее прежде всего стихотворной поэтической речи, и на обычный язык.

Вопрос о человеческой душе: адвайта и ее ближайшие противники

Представление об индивидуальной душе (дживе) весьма способствует тому, чтобы подвести итог разбору основных положений адвайты и ее места в культурной традиции Индии. В учении Шанкары оно стало, по существу, точкой соприкосновения метафизики и этики, узлом переплетения прочих проблем. Возьмем ли онтологическое отношение бог–душа–мир и вытекающую отсюда проблему творения – эволюции или ее отсутствия, иными словами, неизбежную проблему причинности; обратимся ли к поискам источника самосознания и познающей способности, форм познания и критериев их достоверности; станем ли рассматривать этические проблемы, связанные с относительной самостоятельностью человека в рамках накопленной кармы и с подходом к ритуальным требованиям и традиционным религиозным представлениям, – все это так или иначе замыкается на идее индивидуальной души. Наконец, к данному комплексу проблем примыкает и вопрос об условиях и методах правильного восприятия человеком священных текстов.

Особое отношение адвайты к главной части своего канона (прежде всего к упанишадам) выразилось в выработанных ею специальных способах усвоения писания. Способами, основой которых послужили приемы буддистов, стали «шравана» (śravaṇa), «манана» (manana) и «нидидхьясана» (nididhyāsana). Под «шраваной» (букв. «слушание») понимается постижение всех речений упанишад как имеющих единственную свою цель и смысл в Брахмане. Она достижима посредством процедуры шести «испытаний», которые помогают уточнению значения текстов. Манана (размышление) – это применение надлежащих аргументов для устранения мнимых противоречий между высказываниями шрути; нидидхьясана (глубокая медитация) – удаление из сознания адепта всего постороннего и концентрация его на Брахмане. Правда, в комментарии к «Брихадараньяка-упанишаде» (II.4.5) Шанкара спешит пояснить, что все эти тщательно продуманные приемы отнюдь не имеют абсолютной ценности и пригодны лишь на предварительных ступенях восхождения к Брахману. Именно поэтому ученые навыки адепта прямо приравниваются здесь к простым человеческим добродетелям вроде любви к ближиим, к богам или вообще ко всем живым существам.

По мнению Сенгаку Маеды, трактат Шанкары «Упадеша-сахасри» наиболее полно иллюстрирует те отношения между учеником и наставником, которых требовала адвайта. В частности, метрическая часть («Падья-бандха»), на его взгляд, представляет собой нечто вроде краткого учебника для адепта, тогда как прозаическая («Гадья-бандха») – руковод-

ство, предназначенное прежде всего учителям. «По содержанию, — пишет японский исследователь, — три раздела (prakaraṇa) прозаической части можно рассматривать как отражающие соответственно стадию слушания (śravaṇa), стадию размышления (manana) и стадию медитации (nididhyāsana), которые составляют три ведантистских ступени в достижении окончательного освобождения (mokṣa)»[31]. Ну, а К. Сатчидананда Мурти обнаружил в «Упадеша-сахасри» неявное изложение метода «анвая-вьятирека» (anvaya-vyatireka), входящего в стандартный набор компонентов, безусловно необходимых для правильного осуществления «слушания»[32].

Говоря о предварительных условиях, которым должна удовлетворять подготовка человека к постижению Брахмана, Шанкара называет и определенные моральные качества, подкрепленные соответствующими эмоциональными состояниями, устойчивыми душевными привычками, и ясность ви́дения, обеспеченную долгими интеллектуальными упражнениями. Наконец, эти же похвальные стереотипы чувств и мыслей продолжают действовать и некоторое время спустя, сопровождая весь начальный этап знакомства адепта с речениями откровения. В комментарии к первой сутре Бадараяны Шанкара утверждает, что непосредственно вслед за чтением священных текстов ученик может опереться в своем движении на четыре ценности, которые готовят почву для появления самого «желания познать Брахман» (brahma-jijñāsā). Четыре такие ценности, или условия, — это «различение вечной и невечной реальности, равнодушие к внушению в нашем и в ином мире, достижение покоя, самообуздания, сосредоточенности и прочего, а также желание освобождения»[33].

Посмотрим теперь, почему адвайта настаивает на необходимости непременно предварять реализацию содержания священных текстов созданием определенных предпосылок для их правильного усвоения. Или, зайдя с другой стороны, спросим о том же иначе: возможно ли, чтобы соотношение этапов движения к освобождению было задано уже самой природой отдельной души? Что это за «предварительные условия» мокши, что лежит в их основе?

По мысли Шанкары, джива вечна — безначальна и неуничтожима. Он полагает, что вообще нельзя говорить о ее творении (или, заметим в скобках, о творении чего бы то ни было) в абсолютном смысле, так как в конечном счете все есть Брахман, лишенный частей и характеристик, Брахман, чья природа неизменна. Стало быть, с одной стороны, джива вечна и безначальна, с другой — ее реальность — реальность души как Брахмана, но не в качестве отдельной независимой сущности: эта реальность полностью обнажается только с растворением души в высшем первоначале. Человеческий рассудок, находящийся на стадии не-высшего, профанического знания, может охватить такое положение вещей лишь посредством идеи циклического творения, подразумевающего периодическое отделение, «отпочкование» индивидуальной души от высшего Брахмана и исчезновения ее во вселенском пожаре пралайи. Если для ведантиста Рамануджи, скажем, вечность души связана с ее несократимой реальностью отдель-

ного атома субстанции, то, с точки зрения адвайтиста, вечность дживы обусловлена ее тождеством с Брахманом.

Известно, что оба ведантиста придерживались концепции причинности, носящей название «саткарья-вада»; согласно ей, следствие всегда пред-существует в своей причине. Для Рамануджи причина появления душ – Брахман, в том смысле, в каком целое всегда «первее» части. Причем одновременно Брахман – это субстрат изменений, реально развертывающийся в мир, подобно тому как глина превращается в горшки, а молоко – в творог. Бог Рамануджи развивается и вырастает из бесформенного единства в разнородность вещей и отдельных душ, заложенную в нем потенциально. Такая разновидность концепции саткарья-вада носит название «паринама-вада» (pariṇāma-vāda), или учение о модификации, эволюции. Кроме вишишта-адвайты Рамануджи она характерна, например, для санкхьи. Как пишет Рамануджа в трактате «Ведартха-санграха» («Vedārtha-saṅgraha»), «Брахман, чье тело /образовано/ одушевленными и неодушевленными сущностями, в "грубом" виде разделенный отличиями имен и форм, находится в состоянии следствия. Такая раздробленность и "грубое" состояние Брахмана как раз и называются творением» [34].

Уже было сказано, что Шанкара придерживался иного варианта саткарья-вады, получившего впоследствии название «виварта-вада». По словам Шанкары, «/Брахман/ проявляет чрез немыслимую силу одной лишь своей реальной сущности непроявленные /прежде/ отличные от своей природы имена и формы, составляющие семя мира, поддерживаемые его природой, не определимые ни как имеющие его сущность, ни как отличные от нее, к тому же познаваемые им самим» [35]. Иначе говоря, Брахман – это основа видимой, кажущейся вселенной, чьи многообразные свойства временно «накладываются» на него. Онтологический статус феноменального мира – порождения майи – промежуточен, принципиально не определим. Только реальность дживы по своей сути не нуждается в оговорках, только душа, изначально тождественная высшему Брахману, может быть обозначена как sat (реальная). Душа вездесуща (vibhu) и всепроникающа (sarvagata) как Брахман, хотя, конечно, эти характеристики не стоит толковать буквально, поскольку джива в адвайте вообще не может трактоваться по принципу субстанции.

Согласно Шанкаре, множественность душ относится лишь к уровню эмпирического мира, она связана с предшествующей эволюцией (pariṇāma), происходившей целиком в сфере авидьи и наделившей душу индивидуальностью – сжатой историей ее прошлых рождений. До тех пор пока атман находится в рамках системы тело–разум–чувства, невозможно полное единство-поглощение (sarvathā-aikyam) между ним и Брахманом, есть только неразличение, подобие (как между отражением, образом – pratibimba и отражаемым, прообразом – bimba). В комментарии к «Брахма-сутрам» прямо говорится: «А душа – лишь отражение высшего Атмана» [36].

Однако кроме концепции, которая в позднейшей адвайте (в частности, у Пракашатмана, Сарваджнятмана и Видьяраньи) получила название «бимба-пратибимба-вада» (bimba-pratibimba-vāda) – «учение об образе и прообра-

зе», Шанкара предложил и иной взгляд на множественность душ. В комментарии к сутрам Бадараяны (II.3.17 и др.) он приводит пример с единым эфиром, который кажется раздробленным из-за расставленных глиняных горшков. Стоит только убрать горшки, и изначальное единство акаши восстановится; так и душа, трактуемая уже не как отражение чистого сознания в авидье, но как само это сознание, после снятия временных ограничений (upādhi) сразу же осознает себя Брахманом. «Причина же дробления /душ/, – пишет адвайтист, – лежит в преходящих ограничениях, /проистекающих/ от буддхи и тому подобного, так же как причина дробления светлого эфира /лежит/ в его связи с глиняными горшками»[37]. Эта теория, сформулированная затем Вачаспатимишрой как «аваччхеда-вада» (avaccheda-vāda), или «учение о разделенности», получила в адвайте несколько меньшую популярность.

Поскольку обе концепции Шанкара приводит последовательно, без выявления каких-либо внутренних противоречий или неувязок, их нужно, вероятно, рассматривать в качестве метафор-приближений к раскрытию сущности индивидуальной души, но отнюдь не в буквальном (mukhya) смысле. Можно еще добавить, что если бимба-пратибимба-вада более подходит к состоянию подобия высшему Атману, достижимому при жизни[38], то аваччхеда-вада, в которой упор сделан на полном растворении души в Брахмане, приложима к освобождению, обретаемому после смерти, когда истощается инерция прошлой кармы.

Само тождество дживы и высшего Брахмана Шанкара постулирует, исходя из их одинаковой сущности. Возражая вайшешикам – последователям Канады, считавшим сознание преходящей (āgantuka), случайной характеристикой души, он присоединяется к утверждению санкхьи, что душа сознает по собственной своей природе. Таким образом, сознание (caitanya, vidyā) рассматривается в адвайте как независимая, вечно существующая, самоочевидная реальность. Она проявляет все остальное, «освещая все как лампа», но сама не нуждается для своего проявления ни в какой иной сущности, понимается как самосветящаяся (svayaṃprakāśa). Наконец, она неизменна, едина и есть не что иное, как Брахман.

Сознание, которое обычно связывается с различением знания, познающего субъекта (jñātṛ) и объекта познания, отнесено Шанкарой к стадии апаравидья и считается им попросту практически удобным (вьявахарика). Не случайно одна из сутр Бадараяны (II.3.18)[39] звучит для Шанкары следующим образом: «Значит, /душа – это/ само /со/ знание»[40], т.е. слово jñaḥ, употребленное Бадараяной, он читает в ней, как jñāna – «знание», «сознание». По грамматике Панини (III.1.135), jñaḥ означает jñātṛ, «знающий», «субъект знания». Именно в этом смысле и толкуют приведенную сутру Рамануджа и другой комментатор «Брахма-сутр», *Нимбарка* (Nimbarka, XI в.), представитель ведантистской школы двайта-адвайта. Тем самым эти ведантисты, и прежде всего Рамануджа, полагают знание существенной, неотъемлемой характеристикой, принадлежащей Атману (душам и Ишваре) в отличие от jaḍa (неодушевленных вещей).

Для Шанкары упомянутая сутра составляет отдельную адхикарану, т.е.

вводит самостоятельный предмет обсуждения; считая знание внутренней сущностью (svarūpa) души, он, как говорилось, сравнивает сознание со светом и теплом, которые выступают по отношению к огню не в качестве существенных характеристик, но как его собственная природа. Косвенным подтверждением, на его взгляд, здесь служит хотя бы то, что природа эта проявляется в любых состояниях души. Даже в глубоком сне без сновидений (suṣupti), отмечает Шанкара вслед за Гаудападой, джива возвращается к сознанию как к свернутой внутри себя сердцевине. «Ведь нет времени, – пишет адвайтист, – когда душа не была бы одно с Брахманом, поскольку природа ее неизменна; но во сне со сновидениями и в бодрствовании она как бы приобретает иную форму в силу влияния ограничений, тогда как при их угасании в глубоком сне речь идет о достижении собственной сущности» 41. Тогда и освобождение закономерно видится окончательной реализацией этой внутренней природы души – не накоплением сведений или познавательных навыков, не познаванием, но *знанием* как чистой и беспримесной изначальной сущностью. Потому-то, вероятно, в некоторых школах санкхьи и йоги, там, где атман предстает в виде лишенного свойств сознания, появляется порой и родственная адвайте концепция «освобождения при жизни» (jīvan-mukti).

Для Рамануджи, напротив, бессмысленно представление адвайты о знании – чистом тождестве души и Брахмана, в котором исчезают какие бы то ни было дифференциации и характеристики. Действительно, такое тождество как бы зависает на грани небытия, реальность его лишь постулируется, вводится произвольно благодаря ссылке на священные тексты. Вспомним, что именно из-за такого опасного балансирования на грани шуньявады более поздние ведантисты – с легкой руки Бхаскары, а затем и Рамануджи – называли Шанкару «скрытым буддистом» (pracchanna-bauddha).

Уже отмечалось, что в сферу не-высшего, профанического знания в системе Шанкары включены не только чувственный опыт и логическое рассуждение, но и вся обыденная религиозная практика, где объектом поклонения (upāsanā) является Бог-творец – Ишвара, наделенный множеством совершенств. Из-за своей трактовки высшего Брахмана адвайта вообще стоит особняком в ряду прочих школ веданты, для которых высшая реальность – Сагуна-Брахман (чаще всего эта роль отведена Нараяне-Вишну). Накопление «благой заслуги» (puṇya) – только предварительное условие, необходимое, но отнюдь не достаточное для освобождения. Тот, кто платит аскезой, благочестием или любовью, получает лишь «благую долю» (bhāga) в следующем рождении. Это не более чем способ ориентации в мире кармы, не выводящий за ее пределы. «Ибо эти обряды и средства, ношение священного шнура и прочее, – замечает адвайтист, – отделены от постижения единства с высшим Атманом» 42. Или, как поясняет Шанкара в комментарии к «Брихадараньяка-упанишаде», «все обычные /ритуалы/, предписанные священными текстами на время жизни человека, т.е. не отличающиеся /в этом смысле/ от специальных /ритуалов/, также не имеют плодом освобождение» 43. То же самое рассуждение приложимо в адвайте и к любым моральным нормам, регулирующим жизнь людей. «В основе

своей, – пишет Шанкара, – всякое требование является ошибочным представлением, существующим только для тех, кто не видит, что его атман не более связан с телом, чем эфир с передвигаемыми глиняными горшками»[44].

Вообще, согласно адвайте, душа по своей внутренней природе чужда какой бы то ни было деятельности, ведь из признания ее деятельности, неминуемо влекущей за собою страдание, вытекало бы признание невозможности мокши. В отличие от представителей большинства других религиозно-философских школ Шанкара считает, что способность души к действию не могла бы оставаться «невостребованной», свернутой в потенцию, даже если бы человек, достигший освобождения, старательно избегал всякого вовлечения в мирскую суету. В самом деле, если возможность освобождения зависела бы от внешних обстоятельств и средств, она не была бы абсолютной и самодовлеющей. Стало быть, остается признать, что душа, тождественная высшему Брахману, не действует и не вкушает, а состояние деятельности порождено ее преходящими, «телесными» орудиями.
«В этом мире плотник несчастен, когда в руках у него инструменты – топорик и прочее, – говорит Шанкара, используя метафору Бадараяны, – только нернувшись к себе домой /и/ сложив инструменты – топорик и прочее, – довольный, бездеятельный и незанятый, /этот плотник/ счастлив. Так и атман, соединенный с двойственностью, которую привносит авидья, пребывая во сне со сновидениями или бодрствуя, является деятелем /и потому/ несчастен. Но тот же /атман/, для уничтожения усталости войдя в самое себя, /т.е./ в высший Брахман, свободный от /цепи/ причин и следствий, бездеятельный, – счастлив и пребывает самосветящимся, ясным»[45].

* * *

Рассмотрев представление об индивидуальной душе в адвайте, попробуем теперь отграничить положения этой системы от учений, наиболее близких ей по духу: санкхьи и вишишта-адвайты Рамануджи. Как известно, по учению Рамануджи, джива, будучи единой с Брахманом, наделена тем не менее целым рядом специфических характеристик: определенным (минимальным) размером, способностью сознавать и действовать. Санкхья же поразительно напоминает адвайту своей трактовкой атмана, который в обеих этих системах выступает как лишенная всяких характеристик, бездеятельная реальность, представляющая собой чистое сознание. Вместе с тем санкхья, в отличие от учения Шанкары, отстаивает тезис о множественности атманов. По словам же самого адвайтиста, приведенным в первой главе комментария к «Брахма-сутрам», «данный текст, носящий название śārīraka (или повествующий о воплощенной душе. – *Н.И.*), начат против всех, кто противится представлению о совершенном единстве Атмана»[46].

Прежде всего повторим, что авидья в системе Шанкары может быть сближена с концепцией обусловленности будущих воплощений души ее дей-

ствиями в прошлом. Иначе говоря, мир авидьи, феноменальный мир, не обладающий самостоятельной реальностью, – это как раз мир сансарной связанности души ее перевоплощениями, которые подчиняются закону кармы. Но такой подход выводит нас на следующую цепочку рассуждений.

Во-первых, вне самого акта игры, или творения, Брахман никак не связан со вселенной, где господствуют становление, изменчивость (определяемые кармой); он может быть понят лишь как нечто, противоположное ей.

Во-вторых, карма, т.е. действующая, развертывающаяся авидья, со своей стороны, выступает «внешним» по отношению к Брахману началом. В результате определенных прошлых поступков, чувств и побуждений индивидуальной души кармой неуклонно и памятливо порождаются столь же определенные органы чувств, характеристики, личные особенности будущего воплощения этой души. Карма создает для дживы весь будущий способ восприятия мира, набрасывая очертания грядущей судьбы, – пока, разумеется судьба эта находится в ее власти и исчерпывается сцеплением феноменальных явлений. По существу, можно в каком-то смысле утверждать, что именно карма и творит мир явлений. Во вселенском масштабе процесс этот безначален, как лишена начала авидья и нет рождения у души.

Думается, что такой способ рассмотрения отнюдь не равносилен произвольному отождествлению взглядов Шанкары, например, с позицией виджнянавады. И все же вспомним, что у Шанкары не различаются майя и авидья – вселенский аспект иллюзорной игры становления и субъективно-затемненное восприятие, неведение. Вспомним, наконец, чтобы лишний раз убедиться в такой «однослойности» мира (без разделения его на двойственность образа и прообраза) у Шанкары, что все психические особенности души – это создания авидьи; по аналогии с санкхьей можно сказать, что все это «природные» (prākṛta) образования.

На уровне реальности майи отношение образ–прообраз существует лишь между Брахманом и дживой; с точки зрения же высшей истины самой душе нечего отражать: она только смотрит[47] сквозь сеть или скорее цветное стекло авидьи; отсюда и укоренившееся в адвайте понимание атмана как «свидетеля» (sākṣin). Важно лишь отдавать отчет в том, что стекло рассматривают не на просвет, освещающий его луч падает со стороны видящего. И все-таки мир авидьи – не просто некоторая устойчивая картинка, изображение здесь зыбко и полупрозрачно, поскольку свет идет насквозь, дальше. Пока луч света проходит в толще стекла, он и сам кажется цветным, но, удаляясь от него, все более теряет свою окрашенность.

Разумеется, мир определяется в адвайте отнюдь не субъективными характеристиками конкретного сознания, но общей всем душам авидьей, которая в конечном счете едина, так же как един Брахман. «Невозможно, – утверждает Шанкара, – чтобы индивидуальная душа, /т.е./ знание, была отдельной от этого Брахмана, и /невозможно,/ чтобы существовало множество следствий /или отдельных душ/»[48].

В-третьих (еще один аргумент в пользу сближения авидьи и кармы),

авидья и карма составляют лишь предварительные ступени подъема: миновать их нельзя, но и рассчитывать дойти с их помощью до цели не приходится. Рациональное познание (скажем, с помощью логических категорий) отнюдь не является в адвайте неким низшим родом познания, от которого возможен постепенный переход к высшему знанию. Есть только способы подведения к видье, которые тем не менее абсолютно отделены от этого Знания. Точно так же моральные и религиозные заслуги, правомерные в рамках кармы, не могут служить истинным средством или переходным мостиком к осознанию тождества души и Брахмана. С освобождением они просто становятся ненужными; более того, освобождение и выступает лишь как их уничтожение.

В санкхье, вследствие того что атман (пуруша) – это чистое сознание, далее неопределимое, а пракрити ответственна за создание природного мира, пуруша рассматривается как принципиально бездеятельный. Однако если в адвайте множественность душ (кармически определенная цепочка – одна и та же душа, но таких цепочек много) относится исключительно к низшей, эмпирической ступени реальности, укладывающейся в рамки апаравидьи, то в санкхье, как уже говорилось, реальность – это множество атманов. Объясняется это тем, что образования пракрити не зависят от пуруш, тогда как майя, авидья в адвайте есть шакти, творческая сила Брахмана, так сказать, его оборотная сторона, «не определимая ни как тождественная ему, ни как отличная от него». Будучи независимы от сознания, различные модификации пракрити могут оформлять, определять множество чистых атманов. Иными словами, множественность атманов в санкхье соотносима с реальностью природы, ибо вне отношения с пракрити все пуруши равно неопределимы и, следовательно принципиально неразличимы.

В подтверждение сказанного вернемся к аналитике сознания, которая прекрасно отражает сущность расхождений между санкхьей и учением Шанкары. Наиболее важное смещение смысла выражается в том, что адвайта, где кроме атмана нет иного – природного – начала, отказалась рассматривать «антахкарану» («внутренний орган») по принципу субстанции. Поскольку все психические состояния выступают здесь как отличные от атмана и вместе с тем основанные на нем, «внутренний орган» предстает как ряд функций или ментальных действий (vṛtti), иллюзорно накладываемых на чистое сознание. Соответственно «аханкара» (представление об индивидуальном «я») перестает быть промежуточным звеном между буддхи и манасом, но каждый из этих элементов выступает уже в качестве функции, движения мысли, приводящего к смешению атмана с отдельными проявлениями психической жизни. Такое движение может бесконечно повторяться в различных вариациях, что создает предпосылки для временного иллюзорного дробления Атмана на множество джив.

Процесс складывания «внутреннего органа» подробно разобран учеником Шанкары Падмападой в «Панча-падике». Он говорит, что при первом наложении авидьи на атман чистое сознание как бы приобретает интенциональность, нацеленность вовне, полагая себя в качестве «сакшина»

(свидетеля). На втором этапе на «сакшин» накладывается выделившаяся из авидьи аханкара, в результате чего атман начинает выступать как аханкарин (ahaṃkārin – «создающий понятие о "я"»). Рассматривая себя уже как индивидуальное «я», атман развертывается во «внутренний орган», и на третьем этапе происходит наложение самого этого антахкараны, после чего атман оказывается «праматри» (pramātṛ – «познающий субъект»). На четвертой ступени антахкарана, в свою очередь, развертывается в виде индрий, органов чувств; после наложения индрий на познающий субъект образуется «бхоктри» (bhoktṛ – «субъект вкушения»). Пятое наложение – тела и органов чувств – создает предпосылки для появления «пранина» (prāṇin – «дышащий», «живущий») или «шаририна» (śarīrin – «воплотившееся живое существо»), а шестое – наложение определенных внешних условий существования – для окончательного складывания «сансарина» (saṃsārin), или субъекта трансмиграций.

Похоже, что как раз в силу неизбежной корреляции между множественностью сознаний и реальностью природного, неодушевленного мира в вишишта-адвайте (чей стержень – доктрина бхакти требует отношения по крайней мере между двумя реальными атманами) необходимым для внутреннего равновесия системы становится признание действительного существования мира. С этим же связано и куда более серьезное отношение к деятельности, которая наряду с познанием считается в системе Рамануджи неотъемлемым свойством (viśeṣaṇa) души, потенциально сохраняющимся и в освобождении. А уж неизбывные свойства надежно ограждают индивидуальность каждой дживы, которая не может до конца раствориться в Брахмане даже после освобождения. Наконец, благодаря неуничтожимой реальности мира (возможен только его переход в «тонкое» – sūkṣma состояние) роль кармы в вишишта-адвайте гораздо значительнее, чем в учении Шанкары.

В адвайте освобождение от состояния сансары рассматривается как событие, обусловленное самой сущностью человеческой души: «...поскольку буддхи и атман различны /по своей природе/, неизбежно наступает и конец такому соединению»[49]. В системе же Рамануджи освобождение от кармы выглядит скорее как искусственная развязка событий, наступающая только по милости бога: недаром оно трактуется как *дар* (prasāda) и представляет собой избавление от страданий, но не от всех личностных характеристик вообще. В силу такой неизменной реальности мира и свойство познания понимается Рамануджей по принципу отражения; степень истинности познания зависит только от полноты охвата предмета.

И все же, как это ни парадоксально, адвайта Шанкары делает большую ставку на человеческую свободу, если, конечно, толковать последнюю прежде всего как право на риск и бесконечную ответственность за собственную судьбу. Она выводит адепта из узких рамок отношения поступок–воздаяние и требует крайнего напряжения сил, не даруя взамен никаких гарантий успеха. Вишишта-адвайта Рамануджи по сравнению с учением Шанкары кажется гораздо «мягче», терпимей. Хотя освобожде-

ние обеспечено в конечном счете милосердием Ишвары, в зачет идет каждый благой поступок и каждое благочестивое промышление души. Обращает на себя внимание также серьезный подход вишишта-адвайты к религиозным предписаниям: путь, пройденный дживой в соответствии с этими предписаниями, даже после освобождения, задним число, квалифицируется как благо. Да и самое надежное средство освобождения – любовь к Ишваре, вырастающая из медитации, рассматривается у Рамануджи как непременное требование, вменяемое личности и влекущее за собой награду.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Подведем некоторые итоги. Если оставить в стороне предысторию становления веданты, очерк жизни и творчества Шанкары, содержание данной книги сводится к попытке дать связное описание и истолкование учения адвайтиста. Нетрудно заметить, что порядок рассмотрения шел (за немногими отклонениями) вдоль линии гносеология–онтология–этика и сотериология. В целом такая последовательность обусловлена известным ведантистским определением Брахмана как sat-cit-ananda (saccidānanda), т.е. Брахмана, взятого в аспектах его реальности, сознания и блаженства. В процессе работы оказалось удобнее переставить местами первые члены ряда; извинением может служить то, что сама эта формулировка не встречается у Шанкары: она была изобретена ведантой позднее. Что же касается общего круга идей и узловых проблем адвайты, то они действительно рассматривались именно в ракурсе такого определения высшей реальности.

Формально реконструкция учения Шанкары начиналась сопоставлением его положений с концепциями самых далеких по духу и самых враждебных – неортодоксальных систем, а завершалась анализом расхождений с наиболее близкими системами – пурва-мимансой, затем санкхьей и вишишта-адвайтой. Вероятно, не стоит оговариваться, что речь шла, конечно же, не о реальном противостоянии систем, но лишь о том, каким оно выглядело в глазах Шанкары (потому и все фигуры умолчания, и сознательные передержки в полемике многое проясняют прежде всего в самой адвайте). Существенно не то, был ли Шанкара добросовестен в передаче позиции противника, важно не то, кто из них больше «прав» и ближе стоит к истине, просто изучение «полемических» разделов и приемов ведения спора в произведениях Шанкары, на наш взгляд, наилучшим образом служит пониманию его учения.

Структура же проблематики прослеживалась в это время в прямо противоположном направлении: от вершинных концепций апофатической теологии, относящихся к Ниргуна-Брахману, до низа пирамиды, или отношения к ритуалу, этическим нормам и персонифицированному Ишваре. На деле, однако, круг здесь замыкается, ибо в последнем разделе речь идет, в частности, *об условиях*, позволяющих приступить к чтению священных текстов и правильным размышлениям о высшем Брахмане.

Надеемся, что основной вывод исследования в общем вытекал из самого хода рассуждения. Именно полемика Шанкары с его противниками

или (как в случае с Рамануджей) столкновение идей адвайты с концепциями позднейших оппонентов хорошо показывают роль, которую сыграла в этой системе священная традиция. Тексты шрути отнюдь не представляют собой какого-то чужеродного привеска к адвайте, не являются данью времени или, по выражению П. Дойссена, данью «национальным суевериям». Необходимость обращения к ним, укорененность в языке этих текстов были обусловлены определенными внутренними закономерностями самой системы Шанкары, ее основными теоретическими положениями.

Наконец, здесь нужно сказать хотя бы несколько слов и о том, что для современной философии Шанкара представляет не только исторический, но и вполне живой, непосредственный интерес. Разумеется, обращаясь к нему, нынешние западные исследователи далеко не всегда берут наиболее существенные стороны адвайты (точнее, это не всегда черточки или концепции, специфические именно для учения Шанкары). Традиционно популярны, например, работы, посвященные практической нацеленности адвайты в отличие от абстрактного теоретизирования европейских философских систем. К числу таких работ относится, в частности, книга американского автора Дж. Табера «Преобразующая философия» [1], где он рассматривает учения Шанкары, Фихте и Хайдеггера с позиции их способности радикально переменить мироошущение человека и его жизненные ориентиры.

Однако представляется, что гораздо более плодотворными были бы поиски в сфере возможной переклички идей адвайты с современными семиотикой и герменевтикой. Любопытно, что на схожие проблемы, правда по преимуществу на буддийском материале, стихийно выходят сейчас многие мыслители, занимающиеся философией языка[2].

Возможность серьезного сопоставительного анализа адвайты и сегодняшних философских течений уже во многом подготовлена специальными исследованиями системы Шанкары, а также переводами его основных произведений. Существует, конечно, и яркая, даже назойливая мода на восточную мистику, в том числе и на философско-религиозное учение веданты. Впрочем, к моде, может, и не стоит относиться исключительно с высокомерным пренебрежением: она, как правило, служит достаточно надежным индикатором общественных потребностей. Насколько важным будет для дальнейших историко-философских построений имя Шанкары, покажет только время.

Вообще говоря, всякое прежде малоизвестное философское имя или направление выходит на передний план не случайно, а всегда *вóвремя*. Радикальный поворот западной философии, осуществленный Шопенгауэром, поворот, обративший ее к «смысложизненным» проблемам и во многом подготовивший, скажем, феноменологию Гуссерля и «философию жизни», вызрел в недрах самой европейской философии, был обусловлен и оправдан ее собственными проблемами. Упанишады и буддизм пришлись тут кстати, однако, не появись к тому моменту первые научные переводы санскритских и палийских текстов, вероятно, было бы что-то другое, что послужило бы поводом и материалом учению немецкого иррационалиста. Соответственно, если бы произошло чудо, и труды Шанкары вдруг стали

известны в Европе уже к XIII в. (как стали известны сочинения арабов-аристотеликов), Фоме Аквинскому нашлось бы о чем поспорить с адвайтистом. Но набор проблем тогда явно был бы иным; скорее всего среди них встал бы вопрос об источнике мира, космологическом доказательстве бытия бога, иерархической организации сущего и др.

А сегодня живые точки роста западной философии (если не брать ее науковедческие, позитивистские ответвления) расположены иначе. На первый план выдвинулись проблема соотношения философии и языка, вопрос о «чистом» сознании и возможности его саморефлексии, необходимость «непрямых», как правило, литературно-художественных форм сообщения нового философского содержания и т.п. Скажем, крупнейший из ныне живущих западных философов Поль Рикёр считает наиболее важной задачей современной философии «прививку герменевтической проблемы к методу феноменологии»[3]. Здесь внимательное знакомство с адвайтой могло бы, наверно, принести пользу, ведь в собственном историко-культурном контексте система Шанкары и была как раз «прививкой» герменевтического подхода грамматистов и отчасти мимансистов подвою буддийской «феноменологии». Жизнеспособность сформировавшегося таким образом нового учения вполне доказывает история веданты в Индии, благополучно продолжающаяся по сей день.

Развитие веданты после Шанкары

Различия во взглядах более поздних представителей адвайта-веданты затрагивают преимущественно проблемы, которые не получили однозначного толкования у Шанкары, в частности проблему источника и основы (āśraya) авидьи, а также вопрос о природе Ишвары и дживы. Если Шанкара отождествлял майю и авидью, то его последователи склонялись к мысли, что майе скорее свойственны творящие, порождающие (vikṣepa – букв. «дробяшие») функции, а авидья выступает прежде всего как «скрывающая» (avaraṇa) сила.

В целом адвайта после Шанкары продолжала развиваться по трем основным направлениям. Первое из них берет начало в воззрениях ближайшего ученика Шанкары – *Падмапады*, автора «Панча-падики». В XII в. *Пракашатман* написал комментарий к «Панча-падике»; его заглавие – «Виварана» («Vivaraṇa», т.е. «разъяснение», «субкомментарий») – и дало название новой адвайтистской школе. Представители школы виварана – *Шри-харша* (XII в.), *Читсукха* и др. – подчеркивали положительный характер майи, так что эта сила приобретала известную самостоятельность и начинала все больше походить на пракрити санкхьи. Решая вопрос о природе души, сторонники виварана склонялись к учению бимба-пратибимба-вада, поскольку оно предполагает отражение Брахмана в относительно самостоятельной майе.

Второе направление было заложено в произведениях другого ученика Шанкары, *Сурешвары* (VIII в.) – «Найшкармья-сиддхи» («Naiṣkārmya-siddhi») и «Варттика» («Vārttika» – субкомментарий к комментарию Шанкары

к «Брихадараньяка-упанишаде»). В полемике с пурва-мимансой Сурешвара отмечал, что хотя знание ведийских текстов, будучи вербализованным и рационально организованным, само по себе не может вести к постижению Брахмана, постоянное повторение этих речений (вроде «непрерывной молитвы» исихастов) уже помогает адепту продвигаться к освобождению. По Сурешваре, основой авидьи выступает не джива, а само чистое сознание. Это положение служило постоянным поводом для критики адвайты со стороны приверженцев вишнуитского течения, указывавших, что, будь это так, освобождение хотя бы одной души, т.е. снятие ею авидьи, автоматически влекло бы за собой освобождение всех связанных сансарой душ. Ряд идей Сурешвары и его последователя *Сарваджнятмана* (X–XI вв.) нашел дальнейшее развитие в направлении «дришти-сришти» (dṛṣṭi-sṛṣṭi —«ви́дение, равнозначное творению»), крупнейшим представителем которого был *Пракашананда* (XVI – начало XVII в.), автор сочинения «Сиддханта-муктавали» («Siddhānta-muktavali»). Трактуя майю как абсолютно иллюзорную, Пракашананда считал, что в адвайте не может идти и речи о причинности, так как существование объектов сводится к их воспринимаемости. Являя собой вторую крайнюю точку адвайты, концепция дришти-сришти ближе всего смыкается с виджняна-вадой.

Разработка третьего направления адвайты связана с именами *Манданамишры* (трактат «Брахма-сиддхи») и *Вачаспатимишры* (VIII–IX вв.), автора «Бхамати». Вачаспатимишра различает два вида авидьи – субъективную и всеобщую, «корневую» (mūlāvidyā), сохраняющуюся даже в конце очередного вселенского цикла. Сторонники Вачаспатимишры отдавали предпочтение доктрине аваччхеда-вада, поскольку, по их мнению, основой авидьи в любом случае остаются души, а не высший Брахман. Эту школу адвайты можно считать компромиссной между виваранои и близкими солипсизму идеями последователей Сурешвары.

В отличие от адвайты, делавшей акцент на тождестве Брахмана и человеческой души, представители школы *бхеда-абхеда* (bhedābheda) полагали, что Брахман одновременно существует в двух аспектах: как трансцендентный миру и абсолютно отличный от него и как имманентный миру и душам, составляющий с ними неразрывное единство. Истоки доктрины многие исследователи прослеживают еще в гимне «Пуруша-сукта» из «Ригведы». Первая попытка истолковать «Брахма-сутры» в духе бхеда-абхеды, т.е. признав равно истинными речения упанишад о тождестве Брахмана и мира и речения об их различии, была сделана младшим современником Шанкары – *Бхаскарой*, положившим начало вишнуитскому течению веданты. Бхеда-абхеда отрицает высшую реальность Брахмана, лишенного свойств (nirguṇa), и отстаивает представление о реальной эманации Брахмана–причины мира в многообразие вселенной, являющейся его следствием.

Ранняя бхеда-абхеда еще достаточно близко подходит к представлениям адвайты: несмотря на полемику с Шанкарой, Бхаскара полагал, что Брахман наделен нераздельной сущностью (ekī-bhāva), а его растворение

в мире имеет причиной действительные «преходящие ограничения» (upādhi). Отстаивая абсолютную значимость Брахмана, «наделенного свойствами» (saguṇa), он считал, что в своем высшем проявлении этот Брахман лишен формы (в частности, не затрагиваем мирским многообразием — niṣprapañca и не имеет частей или членов — niravayava) и только в такой своей ипостаси может быть объектом поклонения.

Следующий крупный представитель бхеда-абхеды, *Ядава* (начало XI в.), учил, что посредством «энергии эманации» (pariṇāma-śakti) Брахман реально развертывается в персонифицированного бога — Ишвару, души (cit) и неодушевленную природу (acit). Равноправность аспектов тождества и различия в доктрине Ядавы и признание относительной реальности души сближает это учение с вишишта-адвайтой. Недаром излюбленный образ Ядавы, демонстрирующий взаимосвязь высшего Брахмана, наделенного свойствами и формой, и порожденных им отдельных душ как неразрывное единство моря и волн, охотно используется Рамануджей в его комментарии к «Брахма-сутрам».

Помимо идей бхеда-абхеды значительное воздействие на становление школы *вишишта-адвайта* (viśiṣṭādvaita — букв. «недвойственность, определяемая различиями») оказала доктрина бхакти, ярче всего выраженная в вишнуитских текстах «Панчаратры» («Pañcarātra»), особенно в «Вишну-самхите», «Падма-самхите», и в мистико-эротических гимнах альваров, в начале X в. собранных и интерпретированных *Натхамуни*. Окончательную форму концепция вишишта-адвайты принимает в трудах *Ямуны* (автор «Сиддхитрайя» — «Siddhi-traya», XI в.) и особенно *Рамануджи* (трактаты «Ведартха-санграха», «Веданта-сара» — «Vedānta-sāra», «Веданта-дипа» — «Vedānta-dīpa», знаменитый комментарий к «Брахма-сутрам» «Шри-бхашья» — «Śrī-bhāṣya» и другие произведения, написанные в XI — начале XII в.).

Для Рамануджи представление адвайты о Брахмане как чистом сознании, лишенном каких бы то ни было характеристик, выглядит скорее как перифраз «пустоты» мадхъямиков и потому неизбежно и опасно балансирует на грани небытия, нереальности. Высший Брахман в вишишта-адвайте — это «верховный муж, который по сути своей свободен от несовершенств и наделен бесчисленными добродетелями непревзойденного величия» (Шри-бхашья I.1.2), короче, это — Ишвара, или Нараяна-Вишну народной религии. Соответственно и майя у Рамануджи получает совершенно иное толкование по сравнению с адвайтой; даже само это слово вне полемики употребляется им со ссылкой на «Шветашватара-упанишаду» (IV.9), где майя «определяет собою удивительные вещи». Речь явно идет не об иллюзорности мира, но просто о его богатстве и разнообразии.

Согласно Рамануджe, Ишвара выступает не только инструментальной (nimitta) причиной мира, но и его материальной (upādāna) причиной, поскольку вся вселенная представляет собой его собственное развертывание (pariṇāma). «Саткарья-вада» вишишта-адвайты, по сути, гораздо ближе к санкхье, чем к учению Шанкары: проявленный мир неодушевленных предметов и душ, имеющий своим источником бога, уже существовал в «тон-

кой» форме (kāraṇāvasthā – букв. «состояние причины») до самого акта творения. В отличие от Бхаскары Рамануджа считает, что Брахман не может быть помыслен отдельно от своих проявлений; иначе говоря, подлинная реальность сохраняется здесь не только за Ишварой, но и за многочисленными душами и неодушевленными предметами (jaḍa).

Лингвистическим выражением теории причинности у Рамануджи служит концепция samānādhikaraṇa, или «общей основы», – единого объекта, которому можно приписывать различные предикаты (либо общего источника различных следствий). Если в адвайте наличие «общей основы» многообразия мира объясняется его изначальным тождеством Брахману и иллюзорностью определений, а в бхеда-абхеде акцент переносится на признание одновременного и равноправного существования различных аспектов реальности, то вишишта-адвайта возвращнется к более непосредственной и буквальной трактовке – представлению об отношении, которое связывает качество и его носителя (dharma-dharmin-bhāva).

Атомарная душа, индивидуальность которой сохраняется даже в оовобождении, – это предельно малая мера субстанции. Именно в силу такой своей малости она может рассматриваться как свойство или определение субстанции более высокого порядка. Бесчисленные дживы составляют модусы, или формы проявления (prakāra), Ишвары и как таковые служат ему «телом» (их собственные тела, в свою очередь, образованы неодушевленными элементами – джада); одновременно они служат атрибутами, неотъемлемыми характеристиками (viśeṣaṇa) бога. Брахман, определяемый (viśeṣya) этими характеристиками, оказывается живой, изменчивой целокупностью (kṛtsnatva), которая пребывает в постоянном становлении; это и позволяет вишишта-адвайте, несмотря на ее тяготение к идеям санкхьи, обойтись без допущения пракрити как отдельного, самостоятельного начала, лежащего в основе развертывания вселенной. В таком духе и раскрывается Рамануджей центральный тезис веданты о единстве Атмана и Брахмана. Ишвара, непревзойденный в своем могуществе и величии, не может быть тождествен зависимым душам (каждая из которых к тому же вечно отлична от него и от других джив), но, пребывая бесконечно совершенной и бесконечно определенной субстанцией, он связан с атрибутами нераздельным (apṛthaksiddha) отношением.

Знаменитые «семь возражений» (sapta-anupapatti), выдвинутые Рамануджей против адвайты (Шри-бхашья I.1.1), связаны именно с трудностью объяснения перехода от бескачественного и самотождественного Брахмана к многообразию и изменчивости видимого мира. Эти полемические аргументы касаются преимущественно двух основных вопросов: проблемы источника и основы авидьи, ответственной за развертывание вселенной, а также проблемы принципиальной неизреченности атмана как чистого знания и «неописуемости» (anirvacanīyatva) неведения (т.е. положения, когда мир рассматривается даже не как инобытие, но как иносказание, метафора высшего Брахмана).

Полемизируя с адвайтой, Рамануджа выдвигает собственную концеп-

цию знания и незнания. Знание всегда направлено на объект и вследствие этого всегда дано *вместе* с ним; будучи наполнено своим содержанием, оно непременно несет какие-то различающие характеристики. Такое качественно разнородное, атрибутивное знание (dharmabhūta-jñāna) уже не является самодостаточной сущностью, но только свойством определенной основы, или, что для вишишта-адвайты то же самое, способностью определенного субъекта. Стало быть, знание-свет превращается в способность светить или в освещенность, окружающую источник света, в данном случае атман или Ишвару. И если дживы, составляющие части божьего «тела», – это как бы точечные светильники, каждый из которых окружен собственным более или менее обширным светящимся ореолом, то Ишвара весь освещен собою, прозрачен для себя, ибо каждый его член или атрибут служит вместе с тем объектом его божественного всеведения. Иными словами, представление о знании в учении Рамануджи предполагает противостояние субъекта и объекта, а также множественность познающих душ (cit) и познаваемых неодушевленных предметов (acit). И те и другие сохраняются вечно (лишь попеременно переходя в чередовании вселенских циклов из «тонкого» в «грубое» состояние и обратно) и взаимосвязаны, составляя модусы (prakāra) единого бога.

Считая адвайтистское представление о майе-авидье и концепцию уровней реальности и знания недопустимой уступкой буддийским воззрениям, Рамануджа противопоставляет им тезис об истинности (yāthārthatva – букв. «соответствие предмету») всякого знания. Поскольку знание в вишишта-адвайте сведено лишь к способности освещать (пассивно отражать) независимые от него объекты, оно может различаться только полнотой охвата предметности, сжимаясь или расширяясь в соответствии со способностями своего носителя, но всегда добросовестно отражая то, что ему пред-стоит.

Поэтому для вишишта-адвайты и невозможно противопоставление истины (pramā) и ошибки, иллюзии (bhrama) в абсолютном смысле. Ведь все явления и предметы в мире, по Рамануджe, тесно сплетены друг с другом, соучаствуя в единстве Брахмана; следовательно, и в перламутровой раковине, которая издали представляется серебром, должны содержаться – хотя бы в малом количестве – действительные частицы серебра. Предпочтительность же некоторых восприятий, которые считаются более «правильными», объясняется их сравнительно большей прагматической ценностью (vyavahāra-guṇa), подобно тому как необходимость отличения перламутра от серебра обусловлена прежде всего потребностями практики. Вишишта-адвайта – единственная система индийской философии, в которой «теория различения ошибок» (vibhrama-viveka) не имеет особой онтологической и гносеологической значимости, но толкуется чисто психологически. При этом погрешности в восприятии рассматриваются как патологическое отклонение и выводятся из конкретных пороков органов чувств, способности суждения и прочих свойств, присуших данной душе. Логика в системе Рамануджи подчинена психологии, а через нее – рели-

гиозному умозрению, поскольку способности к познанию каждой отдельной дживы заданы ее прошлой кармой.

Рамануджа признает существование трех источников достоверного познания: пратьякши (чувственное восприятие, включающее в себя и так называемое «восприятие отсутствия» – abhāva), ануманы (вывод, в который входит также сравнение и условное предположение) и агамы (свидетельство авторитета). Останавливаясь на концепции nirvikalpaka-jñāna и savikalpaka-jñāna (знания соответственно «без примысливания» и «с примысливанием» характеристик), традиционной для большинства индийских философских школ, он утверждает, что оба эти восприятия относятся к атрибутивному (saviśeṣa) знанию, но первое из них дает лишь непосредственное восприятие предмета, тогда как второе включает некое представление в круг прежних ассоциаций, привычных для данного познающего субъекта. Все праманы ведут к конкретному и качественно разнородному знанию (dharmabhūta-jñāna), а знание, лишенное каких бы то ни было характеристик, невозможно ни как высший род знания, провозглашаемый адвайтой, ни как начальная стадия познавательного процесса (скажем, как нерасчлененное восприятие в школе ньяя). Логический вывод имеет дело лишь с предметами и отношениями, данными в чувственном восприятии, преобразуя их в соответствии с формальными правилами «отношения проникновения» vyāpti) [4], а свидетельство авторитета, которое также согласуется с восприятием, зависит в своей истинности от того, кто именно свидетельствует. Достоверность священных текстов основана на свидетельстве Ишвары; предписания (vidhi), которые в них содержатся, представляют собой прямые распоряжения бога, указывающего, чего он ждет от людей.

Брахман в вишишта-адвайте – не только опора (ādhāra) всех живых существ, но и управитель (niyantṛ), который сокровенно пребывает внутри них (antaryāmin), направляя своих подопечных к освобождению. Представление о мире и душах как о теле (śarīra) Ишвары получает новый акцент в этико-религиозных воззрениях Рамануджи. По его словам, «тело – это субстанция, которую атман может вполне обуздывать и поддерживать для своих целей и которая полностью от него зависит» (Шри-бхашья II.9). Вишну, входящий во все живые существа как их внутренняя душа (śarīrin), сам определяет для них меру награды или наказания и вместе с тем выступает как их единственный защитник (rakṣaka).

Полностью принимая представления народной религии о воплощениях Ишвары, в число которых помимо высшей, чистой формы бога (para) входят его основные эманации – vyūha, avatāra, т.е. известные инкарнации Вишну, внутренние управители (antaryāmin) отдельных джив, а также arca – частицы божественной природы в храмовых объектах поклонения, Рамануджа подчеркивает, что бог снисходит до них в силу своего бесконечного милосердия (kṛpā) к живущим. В свою очередь, дживе, если она не относится к числу вечно свободных (nitya-mukta) или уже освободившихся (mukta) душ, пребывающих рядом с Брахманом в божественном мире – Вай-

кунтхе, а до поры до времени остается связанной сансарой (baddha), надлежит предоставить Ишваре повод проявить это милосердие. Предостерегая верующих от крайностей адвайты и пурва-мимансы, Рамануджа призывает к сочетанию знания и следования предписаниям шрути. Возможность их гармонии он усматривает в бхакти, где сливаются воедино постижение Брахмана и любовь к нему, вырастающая из медитации и религиозного почитания (upāsanā). Бхакти как сопричастность богу требует от адепта постоянной внутренней сосредоточенности; правда, для тех, кто не способен к длительному усилию, а также тяготится соблюдением ряда предварительных условий, есть более легкий, так сказать, обходной путь – «прапатти» (prapatti – букв. «припадание»), требующий лишь самозабвенной любви.

Рамануджа выступает против адвайтистской идеи самостоятельного движения человека к освобождению: отношение между Ишварой и отдельной дживой – всегда «отношение господина и слуги», поэтому освобождение и рассматривается как дар, милость (prasāda) бога. Душа, понимаемая в вишишта-адвайте как наделенный свойствами атман, познающий и действующий, сохраняет свою индивидуальность даже после соединения с Брахманом. Наряду с признанием реальности мира и непрерывности лестницы познания, которое у всех атманов – от Ишвары до низших джив – различается лишь степенью охвата объектов, вишишта-адвайта настаивает и на непрерывной градации заслуг (puṇya), которая влияет на положение души даже после ее освобождения.

В средние века идеи вишишта-адвайты пользовались большей популярностью, чем учение Шанкары, что объясняется как сочувственным отношением к традиционным культам и принятием доктрины бхакти, так, вероятно, и относительно большей доступностью ее философских воззрений. Последователи Рамануджи стремились опереться не только на тексты традиционного «тройственного канона» (prasthāna-traya) веданты, но и на тамильский канон «Прабандхам» («Prabandham»), отличавшийся сильной мистической направленностью. Крупнейшим представителем вишишта-адвайты после Рамануджи и одновременно сторонником «обеих ведант» (ubhāya-vedānta), т.е. последователем двух упомянутых канонических традиций, был *Венкатанатха* (XIII – середина XIV в.) – основатель «Северной школы» (Vadagalai) вишишта-адвайты. Другой приверженец Рамануджи, *Пиллаи Локачарья* (XIII в.), заложивший основы вишнуитской секты Тенгалай (Tengalai), или «Южной школы», отстаивал преимущество тамильского канона. Сторонники вишишта-адвайты после Рамануджи занимались главным образом гносеологическими, а также этико-религиозными проблемами (соотношение кармы и божественного милосердия и т.п.).

Хронологическим и смысловым мостиком между школой Рамануджи и учением Мадхвы послужили идеи позднейшей *бхеда-абхеды*, выдвинутые *Нимбаркой* (XI в.). Он вводит изменчивость в самую сердцевину представления о Брахмане; в своей системе двайта-адвайта (dvaitādvaita – «двойственность-и-недвойственность») он разделяет статический, или самотождественный, аспект Брахмана (abheda) и его динамический, или раз-

личительный, аспект (bheda), который проявляется в виде силы, энергии (śakti). Представление Нимбарки об отдельном реальном существовании дживы, получающей свою форму от Брахмана и зависящей от него, прямо подводит к основным положениям школы двайта.

Двайта-веданта (от dvaita – «двойственность») сложилась в русле вишнуитского течения веданты; она в еще большей степени, чем вишишта-адвайта, углубила теистические мотивы этой религиозно-философской системы. Вместе с тем в чисто философских построениях двайты ощущается некоторая близость не только к санкхье, как у Рамануджи, но и к ньяя-вайшешике. Среди сочинений «тройственного канона» веданты наибольший упор делается на «Бхагавадгиту» (а с ней и на другие эпические тексты) и теистически истолкованные «Брахма-сутры»; наряду с этим для двайты характерна ориентация на пураны. Крупнейшим представителем двайты был *Мадхва* (XIII – возможно, начало XIV в.), автор комментариев к «Брахма-сутрам» («Анувьякхьяна» – «Annvyākhyāna») и «Бхагавата-пуране», десяти трактатов, посвященных проблемам логики и метафизики («Даша-пракарана» – «Daśaprakaraṇa»), метрического трактата «Махабхарата-татпарья-нирная» («Mahābhāratatātparyanirṇaya», или «Изложение сущности Махабхараты») и др.

Согласно двайте, мир не может рассматриваться в качестве иллюзии (как у Шанкары) или эманации бога (как в вишишта-адвайте или бхеда-абхеде), Брахман – не материальная (upādāna), но лишь действующая (nimitta) причина вселенной. Правда, в отличие от вайшешики Мадхва не сводит роль Брахмана лишь к первотолчку, но отстаивает концепцию «вечного творения» (parādhīna-viśeṣāpti), понимаемого как «обретение новых различающих характеристик, полностью зависящее от воли другого (т.е. Бога)». Такое творение, которое приводит к появлению все новых и новых качеств, сводится, по существу, к постоянному вмешательству Брахмана, который по своей воле может перекраивать даже структуру исходного материала и, действуя на свойства, изменяет тем самым и внутреннюю природу вещей.

Сознавая опасность пантеистических тенденций вишишта-адвайты, Мадхва настаивает на трансцендентности, «запредельности» Брахмана, который направляет процесс развертывания мира, но отнюдь не служит ему основой. Напоминая, что слово «шарира» (śarīra) – «тело» происходит от «шара» (śara) – «тленный», Мадхва подчеркивает, что мир и души не могут считаться телом бога, ибо это умалило бы его достоинство; соответствующие же тексты шрути следует понимать иносказательно, как указание на «духовное» тело Ишвары. Материальной причиной вселенной, как и в санкхье, служит пракрити (материя, природа).

По мнению Мадхвы, все речения священных текстов о единственности Брахмана означают лишь, что нет другого существа, которое могло бы сравниться с ним в достоинствах и совершенстве. Различие между Брахманом и прочим миром – порождением пракрити коренится не в степени реальности, но в мере самовластности. С точки зрения двайты есть три реальных и вечных сущности: бог, души и неодушевленные предметы;

первый из них независим (svatantra) – это Кришна, две же другие (джива и джада) считаются зависимыми (paratantra). Название системы объясняется абсолютным различением любой пары этих реальностей, иначе говоря, оно указывает на извечное противостояние и несхожесть каждой из двоиц: бога и дживы, бога и джады, дживы и джады, двух любых джив, наконец, двух любых неодушевленных частиц мира.

Мир создается в начале очередного вселенского цикла творящей энергией Ишвары; эта сила, которая часто персонифицируется в образе супруги Вишну – Лакшми, обеспечивает развертывание материи – пракрити, «подобной легкой и редкой ткани». Пракрити выступает непосредственным источником и вместилищем трех гун: саттвы, раджаса и тамаса, которыми управляют три ипостаси Лакшми (соответственно Шри, Бху и Дурга). Косвенно – через гуны – пракрити порождает 24 основных элемента природного мира; схема их создания в принципе повторяет аналогичные построения санкхьи. Бесчисленные и разнообразные дживы, соединенные с «инструментами» познания, образованными пракрити, одушевляют атомы материи во вселенной и согласованно управляются Ишварой.

Все дживы – своего рода точечные носители сознания, образующие иерархию познающих субъектов. Отношение же душ и Брахмана определяется «учением об образе и прообразе» (бимба-пратибимба-вада), однако (в отличие от представлений Шанкары) душа является отражением бога не в силу временных ограничений, которые снимаются в освобождении, но по самой своей природе. По словам Мадхвы, подобно тому как радуга – не только отражение, но еще и преломление играющих солнечных лучей, многообразные дживы по-разному окрашены проникающим в их природу светом Брахмана (см. Анувьякхьяна II.3.50).

Хотя атрибуты Брахмана трансцендентны, они обозначаются теми же терминами, что и соответствующие эмпирические качества в силу внутреннего «сходства» (sādṛśya) Бога и мира (см. Анувьякхьяна III.2.32–34). Это означает вместе с тем, что Брахман в двайте принципиально (пусть и не полностью) доступен познанию. Существуют «чистые» источники познания (kevalapramāṇa), выступающие как средства интуитивных прозрений самого Кришны, Лакшми, йогинов, однако для душ, включенных в круговорот сансары, действительны три источника достоверного познания (aṇupramāṇa): пратьякша (чувственное восприятие), анумана (вывод) и агама (свидетельство священных текстов). Все эти праманы соответствуют реальности (yāthārtha) и, раскрывая объекты, поставляют материал интуитивному знанию «внутреннего свидетеля» (sākṣin), составляющего основу каждой дживы. Все ошибки и погрешности восприятия означают, что сакшин временно бездействует и манас (продукт пракрити) функционирует бесконтрольно, т.е. объясняются чисто психологически. Главное место среди прочих праман занимает агама, поскольку веды в двайте считаются абсолютно авторитетными, «несотворенными людьми» (apauruṣeya) и являются единственным средством познания Брахмана.

Градация (tāratamya) свойственна в двайте как способностям душ к познанию, так и прочим их свойствам. В зависимости от прежних дейст-

вий и от преобладания в их природе начал саттвы (светлого, ясного), раджаса (страстного) или тамаса (темного, смутного) души делятся на вечно свободные (nitya-mukta), освободившиеся (mukta) и связанные (baddha). Последние, в свою очередь, могут быть muktiyogya (избранными к спасению), tamoyogya (предназначенными к аду) и nityasaṃsāriṇaḥ (обреченными вечно блуждать в сансаре). Представление об изначальном жестком предопределении душ резко отличает двайту от всех других религиозно-философских систем Индии, что дало основание ряду исследователей говорить даже о возможном влиянии на нее идей ислама.

Двайта настаивает на обязательном соблюдении обрядов и ведийских предписаний, утверждая безусловную ценность религиозных заслуг. В системе Мадхвы особенно большая роль отведена духовному наставнику – гуру, который должен постепенно вести ученика от ритуального почитания к размышлениям о сущности Брахмана и, наконец, к непосредственному ее осознанию (satkarṣaṇa) (Анувьякхьяна III.3.44–46). Вместе с тем высшим духовным подвигом, доступным адепту, является бхакти, которая в системе Мадхвы трактована как бесконечный поток любви (sneha) к Кришне. Когда душа служит богу таким образом, тот дарует ей в награду свою милость (prasāda) и спасение. Возрастание бхакти в душе адепта как раз и выступает верным признаком того, что он входит в число «избранных к спасению», а сам путь к Кришне для него облегчается благодаря посредничеству божьего сына – Ваю.

При освобождении души не растворяются в Кришне, но обретают разнообразные способы наслаждения и сопричастности ему. Мадхва называет четыре основных вида мокши: sayujya – вхождение в духовное тело Бога (с вариантом sarṣṭi – «владение божественными силами»), salokya – созерцание Бога и пребывание на небе, samīpya – постоянная близость к Богу, даруемая мудрецам, и sarūpya – сходство с божественным обликом, свойственное слугам и спутникам Кришны.

Важнейшими представителями школы двайта после Мадхвы были *Джаятиртха* (XIV в.) и *Вьясатиртха* (XV–XVI вв.). Первый прославился прежде всего как наиболее авторитетный комментатор произведений Мадхвы. Вьясатиртха же был блестящим логиком, занимавшимся преимущественно вопросами эпистемологии. В своих трактатах он полемизировал с представителями ньяя-вайшешики, вишишта-адвайты (главным образом с Венкатанатхой) и иных учений.

Под непосредственным влиянием идей двайты, а также бхеда-абхеды Нимбарки кришнаитское течение веданты получило в дальнейшем развитие в учениях *Валлабхи* (XV–XVI вв.), основателя школы вишуддхв-адвайта (viśuddhādvaita – «чистая не-двойственность»), *Чайтаньи* (XV в.) и других вишнуитов.

* * *

Каждая из упомянутых школ веданты продолжала в дальнейшем беспрепятственно развиваться отдельно от прочих, опираясь на собственную

учительскую традицию и занимаясь разработкой и оттачиванием частных вопросов своего учения. Тем не менее в XIX в. в силу определенных социальных и политических причин была сделана попытка возродить веданту как единое учение, которое смогло бы послужить базой для подъема национального самосознания. Проблемы неоведантизма подробно и основательно освещены в работах В.С. Костюченко (/Костюченко, 1970; Костюченко, 1977/ и особенно Костюченко, 1983/). К ним может обратиться заинтересованный читатель, тем более что в этих монографиях – на примере учений Рамакришны, Вивекананды и Ауробиндо Гхоша – рассматривается не только «политизация» веданты, но и проходившая в ней «модернизация», т.е. своеобразная реформация теоретических построений.

Споры о сущности духовного наследия веданты, о его роли в нынешней жизни страны отнюдь не потеряли своей остроты в современной Индии. Всем сколько-нибудь значительным политическим силам, всем сколько-нибудь заметным общественным деятелям непременно приходится определять отношение к традиционной культуре и ее религиозно-философским ценностям. Спектр возможных реакций тут весьма широк – от откровенной и полной апологетики до активного неприятия. Однако чаще всего приходится сталкиваться с попытками приспособить (если не беззастенчиво подогнать) прежние теоретические концепции к требованиям момента.

Так, крайне правая националистическая организация РСС («Раштрия сваямсевак сангх») выступает с позиций последовательного традиционализма. При этом, оправдываясь необходимостью защиты религиозно-философского наследия индуизма, его «непреходящих духовных ценностей», она на деле ведет активную борьбу против социальных преобразований в стране. В настоящее время организация, по существу, оставила в стороне провозглашенную вначале просветительскую и культурную миссию и практически сомкнулась с экстремистски настроенными коммуналистами и полуфашистскими группировками.

Такого рода спекуляции на традиционной культуре Индии, сомнительные политические и социальные импликации, которые выводятся из ее духовного наследия, безусловно ставят в нелегкое положение и представителей левых сил. Отсюда и различный подход к традиционным ценностям вообще, и огромный разброс оценок теоретического наследия веданты. Наряду с попытками некоторых «прогрессистов» отвергнуть прежнюю религиозную традицию встречаются и анекдотические стремления вывести из нее все последующие духовные достижения человечества – включая теорию относительности Эйнштейна и философию марксизма (примером здесь может служить нашумевшая книга индийского коммуниста Бани Дешпанде «Вселенная веданты», опубликованная в 1974 г.).

Похоже, что взвешенный анализ ведантистского наследия, а также вопрос о связи современных философских и религиозно-философских течений Индии с их истоками в древности потребуют еще немало усилий исследователей. В этой работе прежде всего хотелось представить русскому читателю учение крупнейшего мыслителя, заложившего основы сред-

невековой индийской философии; однако попутно тут можно найти и некоторое объяснение завидной устойчивости священной традиции, сохранившей свое непосредственное влияние буквально до наших дней, – устойчивости, от которой нельзя отмахнуться ничего не значащими ссылками на «живучесть суеверий» или консервативность религиозного склада мышления.

ПРИМЕЧАНИЯ

Введение

1 Avatāra (от санскр. корня ava-tṛ – «идти вниз», «проявляться») значит «нисхождение», «спуск», т.е. воплощение, манифестация божества в более низком, доступном для восприятия облике.

2 Среди них можно вспомнить латинский трактат Ф. Виндишмана (*Windischmann F.H.* Sancara sive de theologumenis Vedanticorum. Bonn, 1833), монографии Дж. Хафтона (*Haughton G.C.* The Exposition of the Vedānta Philosophy. L., 1835) и Т. Фаулкса (*Foulkes T.* The Elements of the Vedāntic Philosophy. Madras, 1860), а также интересное исследование Дж. Баллантайна «Христианство, противопоставленное индийской философии» (*Ballantyne J.R.* Christianity Contrasted with Hindu Philosophy. Madras, 1860), где учение Шанкары рассматривается сквозь призму субъективного идеализма Беркли.

3 См., например, нашумевшую книгу Ф. Макса Мюллера «Три лекции о философии веданты» /Макс Мюллер, 1894/.

4 /Отто, 1926/. В дальнейшем здесь еще придется останавливаться на некоторых положениях этой книги, равно как и на содержательной критической рецензии, которая была написана в 1974 г. видным немецким индологом Паулем Хакером в связи с ее переизданием в 1971 г. (см. /Хакер, 1974, с. 40–43/).

5 Ведантистские сюжеты, берущие начало в идеях упанишад, появляются, как известно, еще у американских «трансценденталистов» Р. Эмерсона и Г. Торо. Вообще литераторы конца XIX – начала XX в. почерпнули свой образ веданты по преимуществу из первоначального варианта первого тома главного произведения Артура Шопенгауэра «Мир как воля и представление» (1819), где немецкий философ опирается не на буддийские сочинения, а именно на упанишады. Из всех течений изящной словесности наиболее восприимчивой к идеям веданты оказалась тогда поэзия символизма. Чтобы далеко не ходить за примерами, вспомним хотя бы русских символистов с их постоянно всплывающим образом майи. Здесь сразу приходит на ум стихотворение Константина Бальмонта «Майя», включенное в цикл «Индийские травы» (1899). Эпиграфом к нему поэт взял не только «великое речение» упанишад Tat tvam asi – «Ты еси то», но и высказывание: «Познавший сущность стал выше печали», под которым стоит имя Шри-Шанкара-Ачария – «достопочтенный учитель Шанкара». В тот же ряд можно поставить и строки Вячеслава Иванова:

Прозрачность! Улыбчивой сказкой
Соделай видения жизни
Сквозным – покрывало Майи!
(1904)

Столь же показательно четверостишие Максимилиана Волошина:

С грустью принимаю
Тягу древних змей:

Медленную Майю
Торопливых дней.
(1905)

Обыгрывая уговорное имя своего адресата, тот же Волошин пишет в 1914 г. М. Кудашовой – будущей жене Р. Роллана:

Тебя такой я принимаю:
Земли полуденный мираж;
Иллюзию, обманность... – майю.

Наконец, в трехчлянном стихотворении акмеиста Николая Гумилева «Душа и тело», входящем в его сборник «Огненный столп», мы сталкиваемся с тройственным делением человеческого естества: на душу, тело и некоего «вопрошателя», объемлющего собою весь космос. Хотя это произведение лишено индийских реалий или терминов, незримо присутствующий «третий» явно соотносится с представлением об Атмане:

Когда же слово Бога с высоты
Большой Медведицею заблестело,
С вопросом: «Кто же, вопрошатель, ты?» –
Душа предстала предо мной и тело.

А вот какой ответ дает это «Я» четырьмя строфами ниже:

Я тот, кто спит, и кроет глубина
Его невыразимое прозванье,
А вы – вы только слабый отсвет сна,
Бегущего на дне его сознанья!
(1919)

Как видим, образы веданты тут приобретают черты довольно расхожей метафоры, почти общего места и, по сути, представляют собою уже дань некоторой сложившейся культурной традиции. Более основательное знакомство с индийской философией отличает писателей-прозаиков следующего поколения – Г. Гессе, Т. Манна, Р. Роллана, О. Хаксли. Однако по справедливости следут признать, что и у них, и у наших современников Дж. Керуака, Дж. Сэлинджера положение веданты почти невозможно отделить от «буддийских» или же вообще «индийских» мотивов.

6 Особенно активно работает в этом направлении профессор кафедры индийской философии Токийского университета Сенгаку Маеда, не так давно опубликовавший комментированное издание трактата Шанкары «Упадеша-сахасри» (Śaṅkara's Upadeśasāhasrī. Critically Edited with Introduction and Indices by Sengaku Mayeda. Tokyo, 1973).

7 В числе последних переводов комментария Шанкары к «Брахма-сутрам» заслуживает упоминания английский перевод Свами Гамбхирананды, выполненный с гораздо меньшими вольностями, чем, скажем, классический перевод Дж. Тибо (см. Brahma-Sūtras with Śaṅkara's Commentary. Transl. by Swāmi Gambhīrānanda. Delhi, 1968). Также весьма близок оригинальному тексту Шанкары перевод комментария к «Брахма-сутрам», выполненный индийским ученым Вехашем Датте, хотя местами он и грешит отдельными буквализмами (см.: *Datte Vehash.* Vedānta Explained. Śaṅkara's Commentary on the Brahma-Sūtra. Vol. 1–2. New Delhi, 1973).

8 Работа эта во многом подготовлена предыдущими монографиями автора об учениях неоведантистов – Ауробиндо Гхоша /Костюченко, 1970/ и Свами Вивекананды /Костюченко, 1977/ (см. рец. Н.В. Исаевой и В.Г. Лысенко в журн.: Народы Азии и Африки. 1984, № 4, с. 178–183.)

9 См. /Хакер, 1968, с. 119–148/. В работе, специально посвященной комментарию Шанкары к «Агама-шастре» (т.е. «Мандукья-карикам») Гаудапады, Хакер пишет:

«Единственным возможным объяснением непоследовательности и путаницы в рассуждениях Шанкары служит гипотеза, согласно которой он искренне старался, но так и не сумел соединить элементы разных традиций с собственными идеями... В прочих его комментариях подобной путаницы более нет» /Хакер, 1972, с. 129/.

10 Эта характеристика встречается в главном произведении Рамануджи – его комментарии к «Брахма-сутрам» Бадараяны (Śrībhāṣya II.2.27).

Глава 1

1 Принятый список «учителей», принимавших участие в дискуссиях с буддистами, включает имена Пураны Кассапы, Аджиты Кесакамбалина, Пакудхы Каччаяны, Санджая Белатхипутты, Нигантхи Натапуты и Макхали Госалы. Подробнее о периоде странствующих проповедников см. /Бонгард-Левин, 1980/, а также /Бонгард-Левин, Ильин, 1985, с. 331–338/, где их деятельность рассмотрена на фоне социально-экономической и культурной жизни древней Индии.

2 Ājīvika, по одной из принятых этимологий, это название происходит от ājīvaka – «нищенствующий странник», т.е. «тот, кто в разных местах находит себе средства к существованию» (ājīva). Самым капитальным трудом по истории адживики продолжает оставаться монография А.Л. Бэшема /Бэшем, 1951/.

3 Стадии ученика-послушника (brahmacārin), домохозяина (gṛhastha), отшельника (vanaprastha) и, наконец, «отрешенного» (saṃnyāsin).

4 Manu-smṛti II, III. См. аналогичное толкование настики в «Махабхарате» (12.162.7; 12.15.33; 12.12.4). Известна также этимология Панини (IV, 6), который производит nāstika-mata от na-asti, утверждая, что настик – это тот, кто полагает, будто нет «иного мира» (paralokaṃ nāsti), иначе говоря, существования после смерти. Последнее толкование настики, по-существу, распространяется лишь на материалистов-локаятиков.

5 Считается, что политика относительной религиозной терпимости, проводимая Ашокой в начале царствования, в дальнейшем сменилась ярко выраженным креном в сторону буддизма. Судя по «эдикту о расколе» буддийской сангхи, а также сведениям о III буддийском соборе, созыв которого пришелся на годы правления Ашоки, царь вполне представлял себе важность буддизма для укрепления империи. Что же касается Канишки, то именно на его период падает деятельность выдающихся буддийских философов и проповедников Ашвагхоши и Нагарджуны. При Канишке изображения Будды, например, впервые поялаяются на царских монетах; махаяна через Тибет и Бактрию распространяется вплоть до Центральной Азии. Подробнее о буддийских царях Индии см. /Бонгард-Левин, 1973; Бонгард-Левин, Ильин, 1985, с. 232–245, с. 397–409; Уордер, 1970; Тхапар, 1961; Пури, 1964/.

6 Сам по себе термин «индуизм» применительно к ортодоксальной традиции раннесредневекоаой Индии появился лишь в религиоведческих исследованиях XIX в. Считается, что по сравнению с брахманизмом в индуизме произошло смещение акцента с обсуждения по преимуществу ритуалистической стороны на комплекс религиозно-философских проблем, а также наметилось обращение к более широким социальным кругам в масштабах страны (см. об этом /Мёллер, 1966/).

7 Похоже, что настроения подданных действительно определялись прежде всего предпочтениями монархов. Хотя брахманизм в Индии никогда не исчезал, существуя в повседневной культовой практике, домашних обрядах, местных верованиях людей, буддизм благодаря монаршей поддержке на относительно короткое время сумел утвердиться в высших слоях общества. Вероятно, наблюдалась ситуация, в чем-то сходная

с той, которую описывал Маколей, говоря о судьбах Реформации в Англии. По его словам, реставрация прошла там столь легко именно потому, что «бо́льшая часть населения не относилась ни к католикам, ни к протестантам, но оставалась на полпути между двумя религиями, как, впрочем, и сам правитель... И нация, готовая признать любую из религий, оказалась, конечно же, способной терпеть любую из них» /Маколей, 1910, с. 251, 255/.

[8] Ваджраяна (от vajra – «алмаз», «удар грома») – третье (наряду с хинаяной и махаяной) основное религиозное направление в буддизме. Это эзотерическое учение зародилось на Северо-Востоке Индии и в дальнейшем распространилось в сопредельные страны, прежде всего в Тибет. Его основное ядро связано с идеей высвобождения могущественных сил человеческой природы, в частности сексуальной энергии, для мгновенного достижения освобождения. Ваджраяна опиралась на местные добуддийские культы, которые генетически восходят к различным формам почитания богини-матери, выступающей здесь в виде женской ипостаси, или «энергии», высшего божества. Именно это женское первоначало обычно отождествлялись с майей либо же с Кали-Дургой – супругой Шивы. Параллельно с буддийской ваджраяной развивались и направления индуистского тантризма (подробнее о буддийском тантризме и его связи с шиваитским направлением индуизма см. /Дасгупта, 1950; Уэймэн, 1973; Гюнтер, 1973; О'Флаэрти, 1973/).

[9] Название «локаята» (lokāyata) обычно этимологизируют как loka-āyata, т.е. «мирская», «связанная с миром». Синонимом локаяты служит «чарвака» (carvāka); этот термин означает либо «сладкие речи» (от caru – «приятный» + vāk «слово», «речь»), либо «учение обжор» (от глагольного корня carv – «чавкать», «жевать»). Впрочем, иногда название «чарвака» производят от имени мифического мудреца, якобы впервые выдвинувшего материалистические идеи. Еще одно, менее употребительное название индийского материализма – «бархаспатья-мата» (bārhaspatya-mata) – по имени легендарного учителя Брихаспати, создателя утраченных впоследствии сутр (Bṛhaspati-sūtra), отрывки из которых цитируют противники локаяты.

[10] Шад-даршана-самуччая, с. 27:

Lokāyatā vadantyevaṃ nāsti devo na nirvṛtiḥ /
Dharmādharmau na vidyate na phalaṃ puṇyapāpayoḥ //

[11] См.: Сарва-даршана-санграха. Пер. Аникеева. М., 1969, с. 165.

[12] В частности, Каутилья в «Артхашастре» упоминает локаяту в качестве одной из логических систем (ānvīkṣikī). В «Законах Ману» локаятики отождествляются с логиками, «резонерами» (haitukaḥ); в комментарии Медхатитхи к этому тексту (IV, 30) прямо указано, что так называют логиков, отрицающих веды – veda-virodhi tarka-vyavahāriṇaḥ. В том же комментарии (VII, 43) говорится о «логической науке» (tarkavidyā) чарваков.

[13] В «Матсья-пуране», появившейся, как считают, около VI в., Будда в качестве аватары Вишну включен в индуистский пантеон. Правда, в подобных случаях Будде, как правило, отведена роль искусителя, который вовлекает слабых и колеблющихся в тенета ложного учения.

[14] Уже указывалось, что ортодоксальные философские школы образуют пары, части которых близки и вместе с тем взаимно дополняют друг друга в своих постулатах. Скажем, натурфилософия и атомизм вайшешики требуют в качестве коррелята логических оснований ньяи, дуалистический реализм санкхьи дополняется теизмом и медитативной практикой йоги, а ритуализм и философия языка мимансы подспудно готовят спиритуалистический монизм веданты. Все эти системы объединяет признание безусловного авторитета ведийских речений.

[15] Не вдаваясь в специальные рассуждения на эту тему, можно лишь отметить, что, на взгляд большинства исследователей, индийский образ феноменального времени по сути своей цикличен, тогда как в западной культуре сходная цикличность, свойственная язычеству, оказалась преодоленной христианством, а само время было насильственно спрямлено *единственным* значимым событием истории и вечности – воплощением Христа.

[16] Как пишет С.С. Аверинцев, «современное религиоведение зачисляет христианство в категорию "религий Писания" ("Schriftreligionen"); так в свое время мусульмане зачисляли христиан в категорию "ахль аль-китаб" (людей Книги)» (см. /Аверинцев, 1977, с. 201/). С рядом неизбежных оговорок, на которых еще придется останавливаться в дальнейшем, аналогичное определение отчасти может быть распространено и на индуизм (хотя последователи ислама и не заносили его в этот разряд). Пока скажем лишь, что наиболее важное отличие вед от Библии, Торы или Корана состоит в том, что веды, существующие изначально, вообще не имеют творца: боги, которым порой «доверено» их авторство, не менее мифологичны и условны, чем легендарные провидцы. Их роль по существу ограничена функцией *передачи* сакрального знания.

[17] Комментарий Шанкары к «Бхагавадгите» XIII.2: evam manvāno yaḥ sa paṇḍitāpasadaḥ saṃsāramokṣayoḥ śāstrasya ca arthavattvaṃ karomītyātmahā svayaṃ mūḍhaḥ sayāṃśca vyāmohayati śāstrārtha saṃpradāyarahitatvāt śrutahānimaśrutakalpanām kurvanī/Видимо, нелишне еще раз отметить, что термин «Писание» употреблен здесь и далее просто как синоним «шрути», т.е. в отвлечении от привычного комплекса христианских ассоциаций. Ср. также комментарий Шанкары к «Кена-упанишаде» I.4: «Ведь Брахман постижим только через наставления учителей, передаваемые от одного к другому, а не благодаря логике, рассуждению, разуму, многознанию, аскезе или жертвоприношениям...» Brahma caivamācāryopadeśaparamparayaivādhigantavyam na tarkataḥ pravacanamedhābahuśrutatapoyajñādibhiśca/.

«Наставления учителей» обозначены здесь как ācāryopadeśa; запомним также небезынтересный оборот parampara («от одного к другому») – он еще встретится в дальнейшем, при сопоставлении адвайты и мимансы.

18 См. об этом прежде всего у индийского религиоведа и культуролога П.В. Кане /Кане, 1941, т. 2, ч. I/. Опираясь, в частности, на «Вишну-смрити», исследователь отмечает, что *гуру* (guru – букв. «тяжелый», «весомый», «важный») – это в широком смысле вообще старший, уважаемый человек, к которому следует относиться с почтением, в узком же смысле слова так обозначается учитель, совершающий над учеником определенные обряды и наставляющий последнего в ведах. Еще один общий термин для наставника, *адхьяпака* (adhyāpaka, от глагола adhī – «учить наизусть»), включает два основных типа учителей: *ачарья* (ācārya, от ācāra – «обычай», «правило»), который надевает на мальчика священный шнур в связи с ритуалом посвящения, а также впервые знакомит его с ведами, и *упадхьяя* (upādhyāya, связано с upādhi – «ограничение», «условие»), – преподаватель, который берет плату за обучение и знакомит ученика с некой специальной отраслью знания.

[19] Упадеша-сахасри. Гадья-бандха I, 6: /Ācāryastūhāpohagrahaṇadhāraṇaśamadamadayānugrahādisaṃpanno labdhāgamo dṛṣṭādṛṣṭabhogeśvanāsaktaḥ tyaktasarvakarmasādhano brahmavit brahmaṇi sthito 'bhinnavṛtto... /

[20] Иные, менее распространенные названия: «Śārīraka-sūtra» («Сутра о воплощенной душе»), «Bhikṣu-sūtra», поскольку текст этот предназначался в первую очередь монахам-бхикшу, а также «Uttara-mīmāṃsā-sūtra», т.е. исследование заключительных частей вед. Можно отметить, что первым из этих заголовков особенно часто пользовался Шанкара.

[21] В лингвистических теориях древней Индии именами считаются все обозначения объектов и любых их свойств. Иначе говоря, «именами» были – по нашей терминологии – существительные, прилагательные, причастия и т.п.

[22]Более точно определить число сутр и адхикаран в произведении Бадараяны не представляется возможным, поскольку лапидарность и, кнк следствие, некоторая загадочность текста позволяют комментаторам достаточно произвольно соединять и разъединять различные фрагменты. Шанкара, к примеру, выделяет 555 сутр, которые разбиты на 192 адхикараны, имеющие самостоятельные подзаголонки. С точки зрения Рамануджи, текст содержит 545 сутр и 140 адхикаран, для Мадхвы эти цифры равны соответственно 534 и 123, для Нимбарки – 549 и 161, для Валлабхи – 554 и 171. Существуют и другие варианты счета.

[23]Evam ca dvaitādvaitātmakamekaṃ brahma | yathā kila samudro jalataraṅgaphenabudbudādyātmaka eva | yathā ca jalaṃ satyaṃ tadudbhavāśca taraṅgaphenabudhndādayaḥ evaṃ sarvamidaṃ dvaitaṃ paramārthasatyam eva jalataraṅgādisthānīyaṃ samudrajalasthānīyaṃ tu paraṃ brahma |

[24] Коммент. к Брих-уп. V.1.1: Tasmācchrutismṛtinyāyavirodhād... |

[25] Как раз Бхаскара – младший современник Шанкары – четко сформулировал весьма популярную впоследствии доктрину «сочетания знания и действия» (jñāna-karma-samuccaya).

[26] Карики эти приведены в самом конце комментария к названной сутре, и значение их не выходит здесь за рамки простой иллюстрации к рассуждениям Шанкары. Вот текст карик (их ритмизованные строки обычно никак не выделяются в изданиях комментария Шанкары к «Брвхма-сутрам»):

Api cāhuḥ – gauṇamithyātmano 'satve putradehādibādhanāt | sadbrahmāhamityevaṃ bodhe kāryam katham bhavet || anveṣṭavyātmavijñānāt prāk pramātṛtvamātmanaḥ | anviṣṭaḥ syātpramātaiva pāpmadoṣādivarjitaḥ | dehātmapratyayo yadvatpramāṇatvena kalpitaḥ | laukikam tadvadevedaṃ pramāṇam tvātmaniścayāt ||

И к тому же говорят:

Когда отброшены /пустые обозначения/ «сын», «тело»
и прочее, когда потеряло реальность ложное «я»
и «я», употребляемое в переносном смысле,
Когда возникло /сознание/ «я поистине Брахман»,
разве возможно еще действие?
Вплоть до полного осознания желанного Атмана атман
/человека/ может еще выступать познающим
субъектом,
Но ищущий знания, отбросив пороки греха и тому
подобное, сам становится желанной целью
/своих исканий/.
Подобно тому как телесность атмана вымышлена
благодаря праманам,
Все остается неизменным в мире, пока не наступит
реальное постижение Атмана.

Авторство Сундарапандьи предположительно установлено позднейшим адвайтистом Атмнсварупой (Ātmasvarūpa), создавшим комментарий к «Панча-падике» Падмапады (Padmapāda) или соответственно субкомментарий к первым четырем сутрам произведения Шанкары.

[27] Подобной точки зрения придерживается, например, И.Д. Серебряков, автор монографии о Бхартрихари-поэте, а также прозаического переложения на русский язык «Шатака-траям». Впрочем, даже настаивая на тождестве двух Бхартрихари, исследователь весьма бегло останавливается на философских идеях грамматиста, сосредоточившись по преимуществу на литературоведческом анализе творчества поэта (см. /Серебряков, 1983/). Справедливости ради следует отметить, однако, что настроение

юследней «сотни» стихов Бхартрихари вполне отвечает популярным представлениям о веданте. Образы поэта во всяком случае не противоречат представлениям философа, хотя «Шатнка-траям» дает некоторую усредненную трактовку веданты – без особеаностей и примет необычной системы Бхартрихари-грамматиста.

28 В русской научной литературе разбор грамматической теории Бхартрихари наиболее подробно представлен очерком Т.Е. Катениной и В.И. Рудого «Лингвистические знания в Древней Индии» (см. /Катенина и Рудой, 1980, с. 87–92/). Западные и индийские исследования по этому предмету весьма многочисленны; кроме текстологического и общефилософского анализа «Вакья-падии» в них делаются попытки рассмотреть систему Бхвртрихари в свете концепции лингвистической философии. В качестве примера можно указать на работы К. Кунджунни Раджи /Куаджунни Раджа, 1963/, М. Биардо /Биардо, 1964/, а также монографию Б.К. Матилала «Эпистемология, логика и грамматика в индийском философском анализе» /Матилал, 1971/, где учение Бхартрихари разбирается с позиций логического позитивизма.

29 См.: *Бхартрихари.* Вакья-падия. Брахмаканда, карики 1–2:

'Anādinighanaṃ brahma śabdatattvaṃ yad akṣaram |
Vivartate 'rthabhāvena prakriyā jagato yataḥ ||
Ekameva yadāmnātaṃ bhinnaṃ śaktitavyapāśrayāt ||
Apṛthaktve 'pi śaktibhyaḥ pṛthaktvena ca vartate ||

30 *Бхартрихари.* Вакья-падия. Брахмаканда, карика 120:

Śabdasya pariṇāmo 'yamityāmnāyavido viduḥ |
Chandobhya eva prathamametadviśvam vyavartate ||

31 Вспомним, как в известном фантастическом рассказе Артура Кларка *завершение* существования вселенной и, значит, «коаец света» связывались с нахождением истинного *имени* Бога. В рассказе поверхностно использован буддийский антураж (действие происходит в Тибете), однако Кларк не осознает при этом, что верное раскрытие имени в буддийско-брахманистской традиции означало бы не только прекращение одного мирового цикла, но и автоматическое начало следующего. Удерживание мира в «свернутом» состоянии возможно лишь на стадии нерасчлененного, еще-непроизнесенного Слова.

32 *Бхартрихари.* Вакья-падия. Брахмаканда, карика 22:

Yadekaṃ prakriyābhedairbahudhā pravibhajyate |
Tad vyākaraṇamāgamya paraṃ brahmādhigamyate ||

33 См. /Махадеван, 1952/. Здесь, правда, приходится делать известную поправку на ортодоксальные воззрения самого Махадевана, бесспорно находяшегося *внутри* той самой традиции, которую он разбирает.

34 Bahiṣprajño vibhurviśvo hyantaḥprajñastu taijasaḥ |
Ghanaprajñastathā prājña aka tridhā smṛtaḥ ||

Гаудапада. Мандукья-карики I (карика примыкает к 6-му речению Мандукья-упанишады).

35 Kāryakāraṇabaddhau tāviṣyete viśvataijasau |
Prājñaḥ kāraṇabaddhastu dvau turye na sidhyataḥ ||
Nātmanaṃ na paraṃścaiva na satyaṃ napi cānṛtam |
Prajñaḥ kiñcana saṃvetti turyam tat sarvadṛk sadā ||

Гаудапада. Мандукья-карики I.11–12.

Представление о «видящем», «свидетеле» заимствовано Гаудападой из упанишад, в частности из знаменитой притчи о двух птицах, одна из которых (символизирующая

эмпирическое «я») вкушает сладкий плод, тогда как другая (высший дух, или атман) лишь смотрит на это (см. Мундака-уп. III.1.1).

36 Само слово «майя» встречается уже в «Шветашватара-упанишаде» (IV.10), где оно обозначает божественную порождающую силу и приравнивается к пракрити, или природному началу вселенной. По существу, только в буддийской шуньяваде представление о майе оформилось в последовательно проводимую концепцию иллюзорного явления мира. У Нагарджуны (Мадхьямика-карики VII.34), скажем, говорится:

Подобно /иллюзорной/ майе, подобно сновидению,
подобно городу /небесных музыкантов/ Гандхарвов,
Как бы рождение – таково это состояние
таков /возникающий/ поток /существования/.
Yathā māyā yathā svapno gandharvanāgaram yathā |
Yathotpādas tathā sthānaṃ tathā bhaṅga udiritaḥ ||

Гаудапада и Шанкара связывают майю скорее с ведийской метафорой «сокрытого» (gūḍha) Брахмана (см., например, Катха-уп. I.III.12).

37 Anādimāyayā supto yadā jīvaḥ prabudhyate |
Ajamanidramasvapnamadvaitaṃ budhyate tadā ||

Гаудапада. Мандукья-карики, I.16. В следующей карике он прямо определяет: «...двойственность эта – не что иное, как майя» (māyāmātram idaṃ dvaitam).

38 Svapnajāgaritasthāne hyekamāhurmanīṣiṇaḥ |
Bhedanaṃ hi samatvena prasiddhenaiva hetunā ||
Ādāvante ca yannāsti vartamāne 'pi tattathā |
Vitathaiḥ sadṛśāḥ santo 'vitathā iva lakṣatāḥ ||

Гаудапада. Мандукья-карики II. 5–6.

39 Kalpayatyātmanā ''tmanamātma devaḥ svamāyayā |
Sa eva budhyate bhedāniti vedāntaniścayaḥ ||

Несколько дальше (II.16) Гаудапади разъясняет, в каком порядке происходит это «вымысливание». Оказывается, вначале Атман создает иллюзорное представление об отдельной душе, а уже затем усилием творческого воображения проецирует вовне образы объектов, к которым она стремится, образы действий и пожинаемых плодов сансары. В своем комментарии к «Карикам» Шанкара подчеркивает, что фантастическая картина вселенского сновидения все же существенно отличается от взглядов буддистов, поскольку миражная иллюзия имеет опорой реальный атмнн.

40 Akalpakamajaṃ jñānaṃ jñeyābhinnaṃ pracakṣate |
Brahmajñeyamajaṃ nityamajenājam vibudhyate ||

Гаудапада. Мандукья-карики III.33.

41 Cittaspanditamevedaṃ grāhyagrāhakavaddvayam |
Cittaṃ nirviṣayaṃ nityam asaṅga tena kīrtitam ||

Гаудапада. Мандукья-карики IV.72.

42 Kramate na hi buddhasya jñānam dharmeṣu tāyinaḥ |
Sarve dharmāstathā jñānaṃ naitadbuddhena bhāṣitam ||

Гаудапада. Мандукья-карики IV.72.

43 Sa yattatra kiṃcitpaśyatyananvāgatastena bhavati asaṅgo hyayaṃ puruṣa iti

«Его не затрагивает ничто из того, что он видит в этом состоянии, ибо этот Пуруша лишен связей» (Брих.-уп. IV.III.15). Речь здесь идет о сне со сновидениями (svapna), однако в следующем разделе упанишады (IV.III.16) буквально то же самое повторено применительно к Пуруше, вернувшемуся в состояние бодрствования. Ссылаясь на этот текст в своем комментарии к «Мандукья-карикам» (IV.72), адвайтист подразумевает оба речения.

44 Durdarśamatigambhīramajaṃ sāmyaṃ viśāradam |
Buddhvā padamanānātvaṃ namaskumo yathābalam ||
Гаудапада. Мандукья-карики IV.100. Непосредственно за комментарием к этой карике и идет заключение Шанкары, в котором он восхваляет Брахмана и почтительно приветствует своего учителя Гаудападу.

45 Vāgrūpānvitaṃ ca jagat ato vāco vipariṇāmo vivarto vāvasīyate |
Мандапамишра. Брахма-сиддхи I.2.

46 Как сказано в «Брахма-сиддхи» (I.2), «мысль – эта сама сила речи, а когда она втягивается внутрь, там остается тонкая сила речи; и поасюду постижение объектов следует форме речи» (vākśaktireva vā citiḥ tatpratisaṃhare'pi sūkṣmā vākśaktirityeke sarvathā vāgrūpādhīno jñeyabodha iti |).

47 *Мандамамишра*. Брахма-сиддхи I.2: Sarvātmyavida eva tena dhyānopadeśaḥ |

48 *Мандамамишра*. Брахма-сиддхи III.106: Nanvekatve tulyakālatāpyanupapannā na ekasyāpi vastuno bhāvābhāvarūpeṇa vyapadeśāt |

49 *Мандапамишра*. Брахма-сиддхи I.2: Āmnāyataḥ prasiddhiṃ ca kavayo'sya pracakṣate | bhedaprapañcavilayadvāreṇa ca nirūpaṇam |

50 Как известно, Бхаскара, выступивший против адвайта-веданты Шанкары, выдвинул концепцию jñāna-karma-samuccaya – «сочетания знания и действия». Этот ведантист, во многом предвосхитивший учение Рамануджи, полагал, что для достижения единства с Брахманом мало одного знания, не менее важны и накопленные адептом «благие заслуги» (puṇya).

51 *Мандамамишра*. Брахма-сиддхи I.1: Taamādātmaprakāśaprakṛṣṭanandasvabhāvameva brahmeti yuktam | ānandasvabhāva ātmā paramapremāspadatvāt |

52 Школа названа так по основной работе Пракашатмана – «Панча-падика-вивараиа» («Pañca-pādikā-vivaraṇa», или «Разъяснение "Панча-падики"»). Сама «Панча-падика» была написана Падмападой – учеником Шанкары.

Глава 2

1 Все эти «знаки» прямо соотаетствуют принятой иконографии Шивы. Скажем, полумесяц, украшающий прическу бога почти на всех его изображениях, символизирует чашу с напитком бессмертия – амритой. Трезубец указывает на то, что Шива влвствует над тремя мирами (triloka): подземным, земным и небесным, распоряжается тремя временами: прошедшим, настоящим и будущим и предстает в трех состояниях сознания: уже упоминавшихся бодрствовании, сне со сновидениями и глубоком сне без сновидений. Кобра – знак вечного обноаления и вместе с тем знак, заграждающий дорогу всякому, кто дерзнет приблизиться к Шиве, не отказавшись предварительно от собственной личности. Третий глаз Шивы, испепеляющий своим пламенем все вещи обычного мира, символизирует абсолютное ви́дение, которое снимает различие между субъектом и объектом (их представляют левый и правый глаза бога).

2 Более того, в той же «Шри-шанкара-виджая-макаранде» Шанкара по воле автора занимается самовосхвалением на протяжении чуть ли не целой главы, заявляя Говинде буквально следующее:

Я – чистый Шива, определяемый как начало, истина и
блаженство,
Если /скажут, что/ сущность моя – не ннчало и блаженство,
то это не так, – я неколебим, неуничтожим

Ahamānandasatyādilakṣaṇaḥ kevalaḥ śivaḥ I
Ānanandādirūpaṃ yattannāhamacalo 'vyayaḥ II
(см.: /Радхакришна Шастри, 1978, гл. 10, шл. 14/).

3 В изложении «Брихат-шанкара-виджаи» и «Прачина-шанкара-виджаи» мы встречаем первого и самого любимого ученика Шанкары под другим именем; здесь говорится об уроженце Ахобалы брахмане Санандане (Sanandana). Что же касается более известного имени, то его появление объясняет популярная легенда. Если верить ей, через несколько лет после встречи Шанкары и Сананданы, когда адвайтист вместе со своими учениками находился в Бенаресе, он попросил, чтобы ему принесли одежды, сохнувшие после стирки на другом берегу Ганга. Пока прочие ученики искали подходящий способ переправы, Снандана не раздумывая бросился в реку, торопясь выполнить просьбу учителя. Ему, как святому Петру, удалось буквально пройти по водам, не замочив ног, – о той лишь разницей, что индийский святой оказался не в пример скромнее: он даже не заметил чуда. Но чудо вполне оценили присутствующие, после чего Санандана и получил прозвище Падмапада (Padmapāda), что означает «лотосоногий». Он принял посвящение от самого Шанкары, и, как считается, именно для него учитель сочинил трактат «Атмабодха» («Ātmabodha»), или «Пробуждение атмана».

4 Говорят, что Кумарила под видом буддийского монаха даже обучался у знаменитых буддийских наставников, чтобы составить себе возможно более точное представление об идеях противников. Такое лукавство было сопряжено с определенным риском; как пишут агиографы, н буддийском монастыре Кумарила окривел и только божественное заступничество спасло ему жизнь.

5 В «Брихат-шанкара-виджае» и «Шанкара-виджая-виласе» говорится, что победы Кумарилы над еретиками послужили косвенной причиной смерти его бывшего учителя – буддистн Сугаты, после чего самому Кумариле не оставалось ничего другого, как совершить ритуальное самоубийство.

6 Популярная легенда повествует, что уже после поражения Манданамишры спорить с Шанкарой азялась Сарасвати – супруга бога Брахмы, воплотившаяся на земле в образе жены мимансиста. Ее вопросы касались по преимуществу любовной сферы, и Шанкара смог ответить на них лишь после месячной отсрочки. Необходимый для этого опыт он приобрел, временно войдя в бездыханное тело царя Амаруки. Легенда служила косвенным объяснением происхождения тантристских и шактистских произведений Шанкары, а твкже его эротических стихов.

7 Монастырю в Двараке соответствует орден Ашрамин (Āśramin), в Бадаринатхе был образован орден Гири (Giri), в Пури – Аранья (Araṇya), в Шрингери – Бхарати (Bhāratī), а в Канчи – Сарасвати (Sarasvatī). Пяти другим монастырям были определены ордена Тиртха (Tīrtha), Пури (Purī), Вана (Vaṇa), Парвата (Parvata) и Сагара (Sāgara). Как показывают сами названия, ордену Ашрамин предписано находиться в монашеских убежищах – ашрамах, орденам Аранья и Вана – в лесу, монахам орденов Гири и Парната – в горах, ордена Сагара – на берегу моря, ордена Пури – в городе, а ордена Тиртха – в одном из центров паломничества.

8 Важная работа Хадзиме Накамуры «История ранней ведантистской философии» (*Хадзиме Накамура*. Сёки но веданта тецугаку. Токио, 1950) подробно резюмирована в статье итальянского индолога Дж. Морикини (см. /Морикини, 1960, с. 33–39/). Сокращенный вариант книги недавно опубликован в английском переводе (см. /Накамура, 1983/).

9 См. /Феттер, 1979, с. 11–12/. Из критических исследований в первую очередь Феттер привлекает уже упомянутые работы К. Кунджунни Раджи, Т. Чинтамани и Хадзиме Накамуры, однако умело использует также статьи Э. Фрауилльнера и моногра-

фию Э. Штайнкелльнера о Дхармакирти, не связанные непосредственно с проблемой датировки произведений Шанкары.

10 Две прочие школы кашмирского шиваизма: крама-даршана и кула-даршана – обнаруживают куда меньше точек соприкосновения с адвайтой, хотя в последней можно отметить близкую Шанкаре идею дживанмукти (jīvanmukti – «освобождение при жизни»). См. об этом работу Лилиан Сильберн, посвященную одному из текстов школы крама /Сильберн, 1968, с. 15,22/, а также ее исследование о произведениях направления кула-даршана /Сильберн, 1961/.

11 Эти строки из опубликованной в 1950 г. статьи П. Хакера «Шанкарачарья и Шанкарабхагаватпада. Предварительные замечания относительно проблемы авторства» (New Indian Antiquary. 1947, vol. 9, № 4–6, с. 1–12), однако журнальный текст содержит так много опечаток, что автор вынужден был заново сверить и перепечатать ее для сборника своих работ (см. /Хакер, 1978, с. 42/).

12 Иное название, под которым довольно часто фигурирует «Бхаджа-говинда» – «Чарпата-манджарика-стотра» («Carpaṭamañjarikā-stotra» – «Восхваление ладони, на которой лежит гирлянда /стихов/»); иногда гимн «Бхаджа-говинда» назынают и «Двадаша-манджарика-стотра», поскольку а нем, как и в другом цикле того же названия, 12 строф.

13 См. об этом /Хакер, 1950, с. 247; Хакер, 1968, с. 121/ и специальную рецензию Хакера на третье издание монографии Р. Отто «Западная и восточная мистика» /Хакер, 1974, с.40–43/. Эту точку зрения разделяют также Р. Де Смет (Теологический метод Шанкары. Рим, 1953, нв англ. языке, док. дис.) и Мадлен Биардо /Биврдо, 1959, с. 81–101 и сл./.

14 См., в частности, критические замечания Ватсьяяны: Ньяя-сутра-бхашья I.2.44.

Глава 3

1 Определенные надежды в этом отношении возлагались на трактат Джаяраши Бхатты «Таттвопаплавасинха», опубликованный в 1940 г., однако, как выяснилось, он имеет выраженную скептическую направленность, чуждую основным положениям локаяты.

2 Замечание это фигурирует в комментарии к переводу «Диалогов Будды» (см. /Рис-Дэвидс, 1899, с. 166 и сл./).

3 Сарва-даршана-сиддханта-санграха II.14–15:

Trayo vedās...
...buddhipauruṣahīnānāṃ jīviketi |

4 Сарва-даршана-сиддханта-санграха II. 6:

Sthūlo 'haṃ taruṇo vṛddho yuvetyādiviśeṣaṇaiḥ |
Viśiṣṭo deha evātmā na tato 'nyo vilakṣaṇaḥ ||

5 Viṣaya – «объект» как объектное поле, горизонт или сфера действия и восприятия. В комментарии к «Брахма-сутрам» он противопоставлен обычно парному понятию viṣayin, т.е. тому, кто воспринимает или действует в этом поле, «субъекту», «я». Семантическая пара viṣayin–viṣaya часто используется в адвайте Шанкары для того, чтобы – в первом приближении – противопоставить атман и те случайные, «объектные» свойства, которые на него накладываются, однако в строгом смысле здесь нет полного совпадения с привычными понятиями субъекта и объекта. Рассмотрение иных близких этому соответствий (например, kartṛ – karma, или «деятель» – «действие», «объект»; jñātṛ – jñāna, или «знающий», «субъект восприятия» – «знание»), значение которых имеет свои оттенки, будет продолжено далее. Пока лишь заметим, что полностью совпадает по смыслу с парой viṣayin–viṣaya различение между kṣetrajña –

«знающим поле» и kṣetra – «объектным полем», проводимое Шанкарой н комментарии к «Бхагавадгите» (XIII.26). Интересующий нас пассаж звучит так: «Сказано, что соединение кшетры и кшетраджни, т.е. объекта и субъекта, природа которых различна, характеризуется наложением качеств одного на другое. Это смешение /происходит/ вследствие иеразличения собственной природы кшетры и кшетраджни, подобно наложению /образа/ змеи на веревку, оеребра – на раковину, когда их не могут распознать». Ucyate kṣetrakṣetrajñayoḥ viṣsyaviṣayiṇoḥ vibhinnasvabhāvayoḥ itaretara-taddharmādhyāsalakṣaṇaḥ saṃyogaḥ kṣetrakṣetrajñasvarūpavivekābhāvanibandhanaḥ | rajjuśuktikādīaāṃ tadvivekajñanābhāvād adhyāropitasarparajatādisaṃyoguvāt |

6 Tathāpyanyonyasminnanyonyātmakātamanyonyadharmāṃścādhyasyetaretarāvivekena atyaṃtaviviktayor dhamadharmiṇor mithyājñānanimittaḥ... ahamidaṃ mamedam iti naisargike 'yaṃ lokavyavahāraḥ |

7 П. Дойссен, которого отличала трогательная вера в могущество человеческого разумн, полагал, что нежелание философов-ведантистов позволить шудрам изучение веданты, необходимым предварительным условием которого является чтение священных текстов, объясняется «тем же приспособлением к национальным суевериям, которое заставляет ортодоксальных мыслителей непременно выводить все свое знание из вед» /Дойссен, 1972, с. 61/.

8 См.: Сарва-даршана-сиддханта-санграха II.1:

По мнению локаятиков, основой /мира является/ четверка
элементов –
Таких, как земля, вода, жар, ветер, – и только; не/признают
они ничего/ иного
Lokāyatikapakṣe tu tattvaṃ bhūtacatuṣṭayam |
Pṛthivyāpas tathā tejo vāyur ityeva nāparam ||

9 Локаятики приравнивали существование чувственно невоспринимаемой акаши к традиционному осмыслению кармы, когда удовольствие и страдание считаются производными от заслуги (puṇya) и греха (pāpa) в прошлых рождениях. Поэтому и «мифологичная» акаша для них яано лишена разумной значимости (см.: *Haribhadra.* Ṣaḍ-darśana-samuccaya. Tenali, (1958), с. 130–131).

Относительно «пятого элемента» в адвайте см.: Сарва-даршана-сиддханта-санграха XII. 90–92, а также коммент. к Брахма-сутрам I.1, I.1.21–22; II.3.1–8.

10 Заметим уж попутно, что в этом плане особый интерес представляет все тот же компендий Шанкары, так как это единственный из сохранившихся источников, который прямо свидетельствует о внимании локаятиков к проблемам обыденной жизни и даже к хозяйственным вопросам (Сарва-даршана-сиддханта-санграха II.15–15 1/2):

Kṛṣigorakṣavāṇi jyadaṇḍanītyādibhir budhaḥ |
Dṛṣṭair eva sadopāyair bhogān anubhaved bhuvi ||

С помощью доступного восприятию – земледелия, ското ||
водстаа, торговли, государственной политики, управ-
ления и других подобных занятий –
Пусть мудрый всегда вкушает блаженство на земле.

11 В «Вопросах царя Милинды» («Milindapañha») локаята даже отождествляется с искусством логики, которое трактуется здесь как софистическое и обманчивое рассуждение (термином служит уже знакомая нам «витанда»), направленное на вовлечение соперника в дискуссию (об этом см. /Туччи, 1971, с. 64–65, 94/).

12 Хотя локаятики признавали пратьякшу единственным источником достоверного познания, это не значило, что мир, открытый их познанию, считался миром чисто феноменальным, сотканным из субъективных ощущений. Будучи продолженной, точка зрения локаяты, не допускавшая иных критериев истины и действительного существования, кроме восприятия, неминуемо ведет к агностицизму. Однако локаятики не сделали этого шага. Подтверждением служит хотя бы то, что их не занимали поис-

ки критерия интерсубъективности. Скажем, отрицая шабду (свидетельство), они в то же время не подвергли сомнению чужую одушевленность, признание которой зависит от сообщения другого человека о его восприятиях. По всей вероятности, локаятики исходили из посылки о внутреннем сходстве, принципиальном тождестве восприятий всех людей – восприятий, которым соответствуют внешние объекты.

13 Основное значение – «мера», отсюда прочие смыслы: «источник достоверного познания» (которым «меряются» объекты), «способ» вообще, «соразмерность». Семантическая же пара однокоренных слов pramātṛ–prameya означает соответственно субъект и объект познания.

14 См.: Сарва-даршана-сиддханта-санграха XII. 85–86:

> Pratyakṣānumānākhyam upamānaṃ tathāgamaḥ |
> Arthāpattirabhāvaśca pramāṇāni ṣaḍ eva hi ||
> Vyāvahārikanāmāni bhavantyetāni nātmani |

15 Коммент. к Брахма-сутрам I.1.4 – ātmanaśca pratyākhyātam aśakyatvāt ya eva nirākartā tasyaivātmatvāt, а также почти буквальное повторение во второй главе (II.3.7): «И невозможно отрицать эту основу, ...ибо тот, кто пытается отрицать, сам есть сущность этого» (na ceddasasyo nirākaraṇaṃ saṃbhavati | ...ya eva hi nirākartā tad eva tasya svarūpam |)

16 Коммент. к Брахма-сутрам 1.1.4: Nahyaheyānupadeyādvaitātmavagatsu satyāṃ nirviṣayāṇyapramātṛkāṇi ca pramāṇāni bhavitum arhantīti |

17 Коммент. К Брих.-уп. II.3.6: Sarvopādhiviśeṣāpohena | yasminna kaścidviśeṣo 'sti nāma vā rūpaṃ vā karma vā bhedo vā jātirvā guṇo vā taddvāreṇa hi śabdapravṛttir bhavati |

18 Процедура, аналогичная, по сути, эйдетической и феноменологической редукции Э. Гуссерля, с той лишь разницей, что в веданте рекомендации по ее осуществлению носили отнюдь не умозрительный, а вполне практический характер.

19 Коммент. к Иша-уп. (гл. 4): Sarvā hi kāryakaraṇādivikriyā nityacaitanyātmasvarūpe sarvāspadabhūte satyeva bhavanti |

20 Intelligere est altius quam esse /Экхарт (лат.) Т. 5, № 1, с. 42/.

21 Wesen ist sîn vorbürge, vernünfticheit ist der tempel gotes /Экхарт (нем.) Т. 1, с. 150, № 1/.

22 Конечно, нельзя при этом упускать из виду, что христианская мистика Экхарта н одном сушественном моменте не может не отличаться от учения Шанкары, как показал еще в конце прошлого века Г. Денифле, в единении (unio) души с Богом эта душа, даже полностью утратив свои атрибуты, все же остается отдельной сущностью, не растворяется бесследно (см. /Денифле, 1951, с. 152 и сл./)

23 Коммент. к Брахма-сутрам II.3.18: Yathā vidyāśrayasya prakāśasya prakāśyābhāvādanabhivyaktiḥ na svarūpābhāvāttadvat |

24 Коммент. к Брахма-сутрам II.1.11: Yadyapi kvacidviṣaye tarkasya pratiṣṭhitatvamupalakṣyate tathāpi prakṛte tāvadviṣaye prasajyata evāpratiṣṭhitatvadoṣāt anirmokṣastarkasya | nahīdamatigambhīraṃ bhāvayāthātmyaṃ muktinibandhanamāgamamantareṇotprakṣitumapi śakyam |

25 Коммент. к Брих.-уп. III.4.2: Na dṛṣterdraṣṭāraṃ paśyaḥ... na vijñātervijñātāraṃ vijānīyāḥ | Строго говоря, это не слова самого Шанкары, но цитата из упанишады, однако адвайтист поясняет далее, что разделение единой сущности надвое здесь не более чем уступка обычной, «мирской» (laukika) речевой практике.

26 Можно вспомнить в этой связи гипотезу анаграмматического построения ведийских гимнов, высказанную Ф. де Соссюром, а затем, независимо от него, В.П.Топоровым. Подобное построение, по их мнению, возможно, составляет общий принцип индоевропейской поэзии. При этом «ключевое слово... в самом тексте обычно отсутствует и воссоздается всей его звуковой структурой...» И далее: «Все строки гимна дают как бы отблеск ключевого слова» (см. /Иванов, 1976, с. 254–255/).

27 Сказанное также близко соотносится с учением А.А. Потебни о «внутренней форме» слова как образном стержне нового знания. Если такая «внутренняя форма» осознается, то, по мнению Потебни, мы имеем дело с поэтическим словом, если же нет – с прозаическим /Потебня, 1905/. Интересны и наблюдения О.М. Фрейденберг, согласно которым метафора выступает как средство формирования переносного смысла. Кстати, согласно исследовательнице, появление отвлеченных понятий знаменует собою распад мифологического мышления, вслед зв которым складывается мышление поэтическое и философское (см. /Фрейденберг, 1978, ч. 2, гл. 2/).

28 «Между тем человек способен говорить лишь постольку, поскольку, принадлежа языку, он прислушивается к нему, чтобы суметь высказать слово» /Хайдеггер, 1959, с. 266/. (В немецком тексте намеренная игра слов «gehörend... anf sie hört...»)

В последнее время появилось несколько статей, посвященных проблеме соотношения адвайта-веданты Швнкары и философии Хайдеггера. Наиболее развернуто этот сюжет представлен в работе Дж. Мехты «Хайдеггер и веданта: размышления на сомнительную тему» /Мехта, 1978/. Пожалуй, вслед за автором можно признать, что оба эти мыслителя, каждый на свой лад, оказались «завершителями», подводящими итоги целым периодам развития определенных философских традиций. Весьма интересны также наблюдения Дж. Мехты над понятием «бытие» у Хайдеггера и Шанкары. Однако существенный аспект, который был любопытен и дорог обоим мыслителям, – проблема философии языка, онтологическая роль языка в создании и самораскрытии мирв – все это, к сожалению, кнк раз осталось в тени.

29 Коммент. к Брахма-сутрам II.2.38: Apica āgamabalena brahmavādī kāraṇādi avarūpaṃ airūpayatīti nāvasyaṃ tasya yathādṛṣṭam eva sarvamabhyapagantavyam iti niyamo 'ati|parasya tu dṛṣṭāntabalena... yathādṛṣṭam eva sarvamabhyupagantavyam ityagamastyatiśayaḥ !

30 Как сказано в преамбуле комментария Шанкары к Брахма-сутрам, «наложение (adhyāsa)... это проявление впоследствии ранее виденного в форме памяти» (adhyāsaḥ smṛtirūpaḥ paratra pūrvadṛṣṭābhāsaḥ... |)

31 Коммент. к Брахма-сутра 3.54: Vyatireka evāsya dehād bhavitumarhati tudbhāvābhavitvāt |

32 Там же: Tarhi... nataddharmatvamasnuvītasvātmani kriyāvirodhāt | nahyagniruṣṇaḥ sansvātmānaṃ dahati | nahi naṭaḥ śikṣitaḥ sansvaskandham adhirokṣyati |

33 Там же: Upalabdhisvarūpa eva ca na ātmetyātmano dehavyatiriktutvam | nityatvaṃ copalabdheḥ|ekarūpyāt |

34 Таттва-санграха, шл. 1929:

Svapnamūrchādyavasthāsu cittaṃ ca yadi neṣyate |
mṛtiḥ syāttutra cotpattau maraṇābhāva eva vā ||

Если /существование/ сознния не признается
в сновидениях, помраченности
и подобных состояниях,
Тогда /они/ должны быть смертью;
в случае же /признания/ возникновения

/сознания вновь после них/,
смерти не должно быть вообще.

Комментарий Камалашилы к этой карике:

«Если же /противники скажут;/, "Коль скоро уже случилось так, что сознание полностью покинуло тело, предполагнется, что сознание вновь возникает /при пробуждении/", то /мы добавим:/ при таком предполагаемом возникновении /сознания/ выходит, что смерти нет вообще, поскольку /отсюда/ следовало бы /неправомерное допущение/ о том, что пробуждение спящего аналогично возникновению вновь сознания у умершего, а также поскольку лишь внутреннее самосознание способно непосредственно продолжаться в другом рождении».

Atha tatra tathābhūte nirmūlamapagatavijñāne dehe punarutpattirisyate vijñānasya tadā tatrotpattaviṣyamanayaṃ maraṇābhāvaḥ prāpnoti, mṛtasyāpi punarvijñānotpattiprasaṅgāt-suptaprabuddhavat manobuddhereva janmāntarapratisandhane samarthyāt |

35 Сарва-даршана-сиддханта-санграха II.3–4:
Nityādṛṣṭaṃ kathaṃ satsyāt śaśaśṛṅgādibhissamam ||
na kalpyan ankhaduḥkhābhyāṃ dharmādharmau parairiha |
svabhāvena ankhi duḥkhi jano 'ayannaiva kāraṇam ||

36 Коммент. к Брахма-сутрам III.3.53: Nahyasati dehavyatiriktātmani paralokaphalāśodanā upapadyeraa kasya... |

37 Сарва-даршана-сиддханта-санграхн III.6:
Pratyakṣenānumānena paśyantyatrāgamena ca |
Dṛṣṭādṛṣṭaṃ janaḥ spaṣṭamārhatāgamasaṃsthitaḥ ||

38 См. в компендии джайна Харибхедры:
Непосредственное восприятие объекта незаочно – только
это и есть пратьякша,
Всякое иное /знание/ является заочным,
когда речь идет о восприятии.
Aparokṣatayā 'rthasya grāhakaṃ jñānamīdṛśam |
Pratyakṣamitarajjñeyaṃ parokṣaṃ grahaṇekṣayā ||
Шад-даршана-самуччая, с. 85.

39 Эти семь категорий суть jīva, ajīva, āsrava, nirjarā, saṃvara, bandha, mokṣa.

40 См. коммент. к Брахма-сутрам II.2.33: Saṃkṣepastu dvāveva padārthau jīvājīvākhyau |

41 В этом произведении (известном еще под названием «Девагама-стотра» – «Devāgama-stotra»), по адресу адвайты (Апта-миманса, шл. 26) сказано:
Не было бы /там/ различия в действиях, различия в плодах /действий/,
различия в /обитаемых/ мирах;
Невозможно было бы различие между знанием и неведением, а также
различие между связанностью /сансарой/ и освобождением.
Karmadvaitaṃ phaladvaitaṃ lokadvaitaṃ ca na bhavet |
Vidyāvidyādvaitaṃ na syāt bandhamokṣadvaitaṃ tathā ||
/Накамурв, 1962, с.187/.

42 Таттва-санграха, шл. 321:
Tato niranvayo dhvaṃsaḥ sthiraṃ vā sarvamiṣyatam |
Ekātmani tu aaiva sto vyāvṛttyanugamāviman ||

43 Коммент. к Брахма-сутрам II.2.33: Sarvatra cemaṃ saptabhaṅginayaṃ nāma ayāyamavaturayanti | syādanti syānnāsti syādasti ca nāsti ca syādavaktavyaḥ syādasti cāvaktavyaśca syānnāsti cāvaktavyaśca syādasti ca nāsti cāvaktavyaśceti |

44 Там же: Nanvanekātmakam vastviti nirdharitarūpam eva jñānamutpadyamānam saṃśayajñānavānnpramāṇam bhavitumarhati |

45 Там же: Naiṣam padārthānam avaktavyatvam sambhavati |

46 См. там же: Svargāpavargayośca pakṣe bhāvaḥ pakṣe cābhāvah tathā pakṣe nityatā pakṣe cānityatā ityanavadhāraṇāyām pravṛttyanupapattiḥ |

47 См. сутру Беднраяны (II.2.33): «ekasminnasambhavāt» – «Из-за невозможности в одном» и ее разъяснение Шанкарой: Nahyekasmindharmiui yugapatsadasattvādiviruddhadharmasamāveśeh sambhavati śītoṣṇavat |

«Из-за невозможности одновременного наличия таких противоположных качеств, как реальность и нереальность и так далее в одном носителе, подобно тому как /не могут вместе существовать/ холод и тепло». Эта позиция Шанкары остается неизменной на всем протяжении спора с джайнами.

48 Коммент. к Брахма-сутрам II.3.29: Caitanyameva hyasya svarūpam agnerivauṣṇyaprakāśan | nātra guṇaguṇivibhago vidyata iti

49 Как сказано у Нагарджуны:

Две истины указаны в наставлении о дхарме у буддистов:
Истина, связанная с миром, и истина с точки зрения высшего смысла
Dve satye samupāśritya buddhānām dharmadeśana |
Lokasaṃvṛtisatyaṃ ca satyaṃ ca pāramārthataḥ ||
Нагарджуна. Мадхьямика-карики XXIV, 8.

50 Коммент. к Брахма-сутрам I.1.11: Evamekamapi brahmāpekṣitopādhi sambuudham nirastopādhisambandham copāsyatvena jñeyatvena ca vedānteṣūpadiśyatu iti pradarśayitum paro grantha ārabhyate |

51 Коммент. к Брахма-сутрам IV.3.14: Ato na viśeṣanirākaraṇaśrutīnām anyaśeṣatvamavagantum śakyate |

52 См. коммент. к Брахма-сутрам I.1.11: Evamihāpyādityamaṇḍale hiraṇmayah puruṣah sarvapāpmodayaliṅgātpara eveti vakṣyati |

53 Сама сутра Бадараяны здесь звучит так: «И даже если /допустить изменения/ качеств, нельзя избежать противоречия, – ввиду изменчивости и тому подобного» (II.2.35): Naca paryāyādapyavirodho vikārādibhyaḥ

54 Соглвсно учению джайнов, душа является одной из пяти протяженных (astikāya – букв. «занимающих место») сущностей. Остальные четыре – это «пудгала» (pudgala – «тело» как комбинация атомов), дхнрма, адхарма и акаша (пространство). См. коммент. к Брахма-сутрам II.2.33.

55 Коммент. к Брахма-сутрам III.1.1: Yāḥ puruṣamatiprabhavāḥ kalpanā (ḥ)... jīva eva votplnatya dehāddehāntaram pratipadyate śuka iva vṛkṣāt vṛkṣāntaram|ityevamādyāḥ tāḥ sarva evānādartavyāḥ śrutivirodhāt |

56 См. коммент. к Брахма-сутрам II,3.29: Tasmāttadguṇasāratvād buddhiparimāṇenāsya parimāṇavyapadeśaḥ | В этой же сутре, как мы помним, говорится о том, что душу нельзя рассматривать по принципу субстанции, т.е. разделяя на основу и качество.

57 Коммент. к Брахма-сутрам 1.1.11: Yadyapyeka ātmā sarvabhūteṣu... gūḍhastathāpi cittopadhiviśeṣatāratamyādātmanaḥ kutasthsaityasyaikarūpasyāpyuttarottaramāviṣkṛtasya tāratamyamaiśvaryaśaktiviśesaiḥ śrūyate...

1 Коммент. к Брахма-сутрам II.2.32: «Будда изложил в поучение три противоречащих друг другу доктрины... проявив тем самым собственную бессвязную болтливость или же враждебность ко всем живым существам, ошибочно предположив, что эти существа запутаются»: ... bāhyārthavijñānaśūnyavādatrayam itaretara viruddhamupadiśatā sugatena spaṣṭīkṛtamātmano 'sambaddhapralāpitvaṃ pradveṣo vā prajāsu viruddhārthapratipattyā vimuhyeyur imāḥ prajā iti |

2 Коммент. к Брахма-сутрам II.2.28: «В действительности, заметив приверженность некоторых учеников к внешним объектам и приняв это во внимание, /Будда/ провозгласил учение о /существовании/ внешних объектов. /Однако/ это не мнение /самого/ Будды». Keṣāṃcitkila vineyānām bāhye vastunyabhiniveśamālakṣya tadanurodhena bāhyārthavādaprakriyeyaṃ viracitā | nāsau sugatābhiprāyaḥ |

3 Коммент. к Брахма-сутрам II.2.18: Tatraite trayo vādino bhavanti kecit sarvāstitvavādinaḥ kecidvijñānāstitvamātravādinaḥ anye punaḥ sarvaśūnyatvavādina iti |

4 Сарва-даршана-сиддханта-санграха IV.4.5:
Caturṇamapi bauddhānāmaikyamadhyātmanirṇaye |
Vyāvahārikabhedena vivadante parasparam ||

5 Любопытно, что осторожный Шанкарв не употребляет здесь обычный термин «дхарма», означающий «элемент» в сарвастиваде. Сказывается вероятно, боязнь путаницы, ведь в традиции, почитаемой адвайтистом (равно как, впрочем, и в учении самих буддистов), это слово может нести совершенно иную смысловую нагрузку.

6 Сарва-даршана-сиддханта-санграха IV.3.7:
...viṣayatvaṃ hi hetutvaṃ... |

7 Среди пяти скандх первой идет *рупа* (rūpa), т.е. «форма», «вид». В «Сарва-даршана-сиддханта-санграхе» (IV.4.12) сказано:

Скандха рупы есть соединение
наличных мнтериальных элементов.
Rūpaskandho bhavatyatra mūrtibhūtasya saṃhatiḥ |

Вторая скандха – это *ведана* (vedanā) – ощущение (приятного, неприятного и безразличного). Затем наступает черед скандхи *санджня* (samjñā), или «образа», «идеи» (шесть видов «образов» соответствуют органам чувств и манвсу). Четвертая – это *санскара* (saṃskāra) – способность и готовность воспринимать мир в рамках определенных мысленных конструкций. В «Сарва-днршана-сиддханта-санграхе» (IV.4.11) говорится:

Скандхой санскнры названо соединение
внутренних предрасположенностей.
Saṃskāraskandha ityukto vāsanānāntu saṃhatiḥ |

Наконец, пятая скандха – *виджняна* (vijñāna), т.е. «самосознание». В «Сарва-даршана-сиддханта-санграхе» (IV.4.10) говорится:

Поток состояний сознания назван здесь
скандхой виджняны.
Jñānasantatirevātra vijñānaskandha ucyate |

8 Коммент. к Брахма-сутрам II.2.18: Te 'pyādhyātmaṃ sarvavyavahārāspadabhāvena saṃhanyanta iti manyante |

9 См. коммент. к Брахма-сутрам II.2.18: «Поскольку из допущения независимой деятельности следовало бы /заключение о/ незатухающей /постоянной/ деятельности» ...Nirapekṣapravṛttyabhyupagame ca pravṛttyanuparamaprasaṅgāt |

10 Сарва-даршана-сиддханта-санграха IV.4.17:
Nāmajātiguṇadravyakriyārūpeṇa pañcadhā |
Kalpitaṃ bhrāntadṛṣṭyaiva śarīrabhavanātmakam ||

11 Коммент. к Брахма-сутрам II.2.19: Apica yadbhogārthaḥ saṃghātaḥ syāt sa jīvo nāsti sthiro bhoktetī tavābhyupagamaḥ |

12 Сарва-даршана-сиддханта-санграха IV.4.16:
Sāmudāyikacaitanyaṃ buddhiḥ syāt karaṇaṃ manaḥ |

13 Кстати сказать, санкхьяики тоже полагают, что пять индрий и «внутренний орган» сами по себе бессознательны и впервые обретают сознание, только будучи освещенными сиянием атмана (пуруши), так что даже интроспекция объясняется по аналогии с внешним восприятием.

14 Коммент. к Брахма-сутрам II.2.19: Tataśca bhogo bhogārtha eva sa nānyena prārthanīyaḥ | tathā mokṣo mokṣārtha eveti mumukṣuṇā nānyena bhavitavyam |

15 Сарва-даршана-сиддханта-санграха IV.3.5:
Ākāśadhātur usmabhiḥ paramāṇuritiritaḥ |
Sa ca prajñaptimātram syād naca vastvantaraṃ matam ||

16 Коммент. к Брахма-сутрам II.2.22: Trayamapi caitadavastvabhāvamātraṃ nirupākhyamiti manyante |

17 Там же: Nahi bhāvānāṃ airanvayo nirupākhyo vināśaḥ saṃbhavati sarvasvapyavasthāsu pratyabhijñāsaabalenānvayyavicchedadarśanāt |

18 Коммент. к Брахма-сутрам II.2.23: ...mārgopadeśānarthakyaprasaṅgaḥ |

19 Коммент. к Брахма-сутрам II.2.24: Vastvāśrayatvād dharmadharmivyavahārasya |

20 См. там же: Sugate hi samāye... ityasminprativācanapravāhe pṛthivyādīnāmante vayuḥ kiṃ samniśrayaḥ ityasya praśnasya prativacanaṃ bhavati vayurākāśasamniśraya iti |

21 Коммент. к Брахма-сутрам II.2.19: Tadevamavidyādikalape parasparanimittanaimittikabhāvena ghatiyāntravādanisamavartamane 'rthakṣipta upspannaḥ saṃghata iti cet |

22 Коммент. к Брахма-сутрам II.1.18: Ghaṭasya cotpattirucyamānā ghatakartṛkā kiṃ tuhyanyakartṛkā iti kalpya syāt | tathā kapālādiuām apyutpattiracyamānānyakartṛkaiva kalpyeta; tathā ca sati ghaṭa utpadyate ityukte kalālādini kāraṇānyutpadyante ityuktaṃ syāt|naca loke ghaṭotpattirityukte kulālādiuāmapyutpadyamānastā pratīyate |utpannatāpratīteḥ |

23 Коммент. к Брахма-сутрам II.3.17: Nanu pravibhaktatvād vikāro vikāratvāccotpadyata ityuktam |

24 См. коммент. к Чх.-уп. IV.1.4: Vikāraḥ... vācārambhaḥ |

25 Коммент. к Брнхма-сутрам II.1.14: ... vācārambhanaṃ vikāro nāmadheyam |

26 Вишишта-адвайта Рамануджи отстаивала реальность модификации (vikāra) Ишвары в виде зависимых душ и неодушевленных предметов. Поэтому и само слово «майя» вне полемики употребляется Рамануджей со ссылкой на «Швет.-уп.» (IV.9), где майя «определяет удивительные вещи» разнообразного и богатого, но отнюдь не иллюзорного мира.

27 В отличие от буддийского понимания для Шанкары «нама-рупа» — это «семя» будущего проявлевного мира, которое должно развернуться в акте творения попущением Ишвары. См. коммент. к Чх.-уп. VI.3.2; VIII.14.1.

28 См. коммент. к Брахма-сутрам II.1.14: Sarvajñasyeśvarasyātmabhūte ivāvidyākalpite nāmarūpe tattvānyatvābhyām anirvacanīye saṃsāraprapañcabījabhūte sarvajñasyeśvarasya māyāśaktiḥ prakṛtir iti ca śrutismṛtyorabhilspyete | tābhyāmsayaḥ sarvajña īśva-

raḥ... evam avidyākṛtanāmarūpopadhyanurodhīśvaro bhavati vyomeva ghaṭakarakādyupadhyanurodhi |

29 Коммент. к Брахма-сутрам II.2.20: Kṣaṇabhaṅgavādino 'yamabhyupagama uttarasmia kṣaṇe utpadyamāne pūrvaḥ kṣaṇo nirudhyata iti |

30 Там же: Hetusvabhāvānuparaktasya phalasyotpattyasambhavāt |

31 Коммент. к Брахма-сутрам II.1.18: Athāviśiṣṭe 'pi prāgasattve kṣīra eva dadhnaḥ kaścidatiśayo na mṛttikāyām... atastarhyatiśayavattvāt prāgavasthāyā asatkāryavādahāniḥ satkāryavādasiddhiśca |

32 Коммент. к Брахма-сутрам II.1.16. Yathāca kāraṇaṃ brahma triṣu kāleṣu sattvaṃ na vyabhicaratyevaṃ kāryamapi jagattriṣu kāleṣu sattvaṃ na vyabhicarati ekaṃ ca punaḥ sattvam ato 'pyananyatvaṃ kāraṇātkāryasya |

33 Коммент к Брахма-сутрам II.2.26: ...yataḥ sthiramanuyāyikāraṇamanabhyupagacchatām abhāvādbhāvotpattiriti... |

34 Там же: Yadyabhāvādbhāva utpadyeta abhāvatvāviśeṣāt kāraṇaviśeṣābhyupagamo 'narthakaḥ syāt |

35 Там же: Kuṭasthāccetkāraṇātkāryam utpadyeta aviśeṣāt sarvaṃ sarvata utpadyeta |

36 Коммент. к Брахма-сутрам II.2.20: ...utpādanirodhaśabdābhyām madhyavartino vastuna ādyantākhye avasthe abhilapyete iti... |

37 Коммент. к Брахма-сутрам II.1.17: Vyākṛtanāmarūpatvād dharmād avyākṛtanāmarūpatvaṃ dharmāntaraṃ tena dharmāntareṇāyamasadvyapadeśaḥ prāgutpatteḥ sata eva kāryasya kāraṇarūpeṇānanyasya... nāmarūpavyākṛtam hi vastu sacchabdārthaṃ loke prasiddham | ataḥ prāṅnāmarūpavyākaraṇādasadivāsīdityupacaryate |

38 Коммент. к Брахма-сутрам II.3.29: Guṇatvam eva hi guṇinamanāśritya guṇasya hīyeta |

39 Коммент. к Брахма-сутрам II.3.17: Nityatvaṃ hyasya śrutibhyo 'vagamyate tathājatvamavikāritvam avikṛtasyaiva brahmaṇo jīvātmanāvasthānaṃ brahmātmanā ceti |

40 Коммент. к Брахма-сутрам II.2.25: Kathaṃ hi ahamado 'drākṣam idaṃ paśyāmi iti ca pūrvottaradarśinyekasminnasati pratyayaḥ syāt |

41 Там же: Bhavedapi kadācidbāhyavastuni... tadevaṃ syāt tatsadṛśam veti saṃdehaḥ | upalabdhari tu saṃdeho 'pi na kadācidbhavati sa evāhaṃ syāṃ tatsadṛśo veti | ya evāhaṃ pūrvedyuradrākṣaṃ sa evāhamadya smarāmīti niścitatadbhāvopalambhāt| tasmād apyanupapanno vaināśikasamayaḥ |

42 Коммент. к Брахма-сутрам II.2.26: Anupamṛdyamānānāmevānuyāyinām bījādyavayavānāmaṅkurādikāraṇabhāvaḥ... |

43 См. коммент. к Брахма-сутрам II.2.20; II.2.21: Athottarakṣaṇotpattiḥ yāvattāvadavatiṣṭhate pūrvakṣaṇa iti brūyat tato yaugapadyaṃ hetuphalayoḥ syāt |

44 Коммент. к Брахма-сутрам II.2.28: Apica sahopalambhaniyamānabhedo viṣayavijñānayor āpatati | nahyanayorekasyānupalambhe 'nyasyopalambho 'sti | ...tasmādapyarthābhāvaḥ |

45 Легко сравнить, например, слова Шанкары о виджняна вэде: «Согласно этому учению, посредством наложения на сознание внутренних форм осуществляется вся мирская практика, связанная со способами познания, объектами познания и его результатами» (коммент. к Брахма-сутрам II.2.28) Tasmiṃśca vijñānavāde buddhyārūḍheṇa rūpeṇāntastha eva pramāṇaprameyaphalavyavahāraḥ sarva upapadyate| и почти буквальное повторение этого положения в адвайте (см. коммент. к Брахма-сутрам II.3.30).

46 Сарва-даршана-сиддханта-санграха IV.2.4:
Avibhāgo hi buddhyātmā viparyasitadarśanaiḥ |
Grāhyagrāhakasaṃvittibhedavāniva lakṣyate ||

47 Коммент. к Брахма-сутрам II.2.28: Aṅgīkṛte ca tasmin viṣayākārasya jñānenaiva-varuddhatvādanarthikā bāhyārthasadbhāvakalpanā |. Сходный довод о тождестве сознания и его содержания, выдвинутый от лица виджнянавадинов, можно найти и в комментарии Шанкары к «Брихадараньяка-упанишаде» (IV.3.7): «Так, предположив у этого сознания загрязненность в виде воспринимающего и воспринимаемого, затем думают о том, чтобы очистить его; некоторые /буддисты считают, что/ это сознание, освобожденное от /двоицы/ воспринимающего и воспринимаемого, пребывает чистым и моментальным». Evaṃ tasyaiva vijñānasya grāhyagrāhakākāratāmalaṃ parikalpya tasyaiva pasarviśuddhiṃ parikalpayanti tad grāhyagrāhakavinirmuktaṃ vijñānaṃ svacchībhūtaṃ kṣaṇikaṃ vyavatiṣṭhata iti kecit |

48 Брахма-сутры II.2.28 – nābhāva upalabdheḥ |

49 Коммент. к Брахма-сутрам II.2.28: Yataḥ pramāṇapravṛttyapravṛttipūrvakau sambhāvasambhāvāvavadhāryete... |

50 Там же: Upalabdhiviṣayatvenaiva tu stambhakuḍyādīn sarve laukika upalabhante |

51 Там же: Te 'pi hi sarvalokaprasiddhaṃ bahiḥ avabhāsamānaṃ saṃvidaṃ pratilabhamānāḥ pratyākhyatukamaśca bāhyamarthaṃ bahirvaditi vatkaraṃ kurvati itaratha hi kasmād bahirvaditi brūyuḥ |

52 Там же: Yad antarjñeyarūpam tad bahirvad avabhasate| . «Внутренняя форма знания /про/является как бы внешним /объектом/» и слова Дигнаги, приведенные в «Таттва-санграхе» Шантаракшиты (шл. 2082):

Yad antarjñeyarūpaṃ tu bahirvad avabhāsate |
So ' rtho vijñāna rūpatvāt tat pratyayatayāpi ||

53 Почти дословно совпадает, например, изложение буддийского довода о «совместном восприятии» у Шанкары (коммент. к Брахма-сутрам II.2.28) и у Дхармакирти:

Sahopalambhaniyamād abhedo nīlataddhīyoḥ |
Bhedaśca bhrāntavijñānair dṛśyate 'ndāvivadvaye ||
По правилу совместного восприятия /происходит/ неразличение
сине-черного цвета и мысли о нем;
Различение создается ошибочным сознанием, /которое/
является как бы раздвоенным.

(см. об этом и других подобных примерах, в частности, /Кунджунни Раджа, 1960, с. 134–135/).

54 См. коммент. к Брахмн-сутрам II.2.29: «Ведь для пробудившегося может быть устранен объект, воспринимаемый во сне: "Ложно мое восприятие общения с важными людьми; ум мой был погружен в сонливую неподвижность, от этого и возникло подобное заблуждение", – так /он говорит после пробуждения/». Badhyate hi svapnopalabdhaṃ vastu pratibudhasya mithya mayopalabdho mahājanasamāgama iti nahyasti mama mahājanasamāgamo nīdranlsuaṃ tu me mauo babhūva tenaiṣa bhrāntirudbabhūveti |

55 Коммент. к Брахма-сутрам II.1.14: Sarvavyavahārāṇāmeva prāgbrahmatmavijñāaatsatyatvopapatteḥ | svapnavyavahārasyeva prākprabodhāt |

56 Коммент. к Брахма-сутрам II.2.28: Api ca... vāsanānimittameva jñānavaicitryam ityavagamyate | svapnādiṣvantareṇāpyarthaṃ vāsanānimittasya jñānavaicitryasya... apyāvābhvān abhyupagamyamānatvāt | antareṇa tu vāsanāmarthasaimittasya jñānavaicitryasya bhāyan abhyupagamyamānatvāt |

57 Коммент. к Брахма-сутрам II.2.30: Anāditve 'pysadhaparamparānyāyena apratiṣṭhaivanavasthā vyavahāralopinī syānnābhiprāyasiddhiḥ |

58 Коммент. к Брахма-сутрам II.3.40: Avidyāpratyupasthāpitatvātkartṛtvabhoktṛtvayoḥ |

59 Коммент. к Врахма-сутрам II.3.41: ... Karmadhyakṣātsarvabhūtādhivāśāt sākṣinaścetayituriśvarāt... tadanugrahahetukenaiva ca vijñānena mokṣasiddhirbhavitumarhati |

60 Коммент. к Брахма-сутрам II.1.18: Yataḥ kāryakāreṇa kāraṇam vyavasthāpsyataḥ kārakavyāpārasyārthavattvamupapadyate | kāryakāro 'pi kāraṇasyātmabhūta evānātmabhūtasyānārabhyatvādityabhāṇi |

61 См. коммент. к Брахма-сутрам II.3.40: «Деятельность не присуща душе по ее собственной природе, иначе это вело бы к невозможности спасения. Если бы атман был деятельным по природе, он не смог бы освободиться от нее, как огонь /не может освободиться/ от тепла». Na svabhavikam kartṛtvamātmanaḥ sambhavati anirmokṣaprasaṅgāt | kartṛtvasvabhāvatve hyātmano na kartṛtvānnirmokṣaḥ sambhavati agnerivauṣṇyāt |

62 См. коммент. к Брих.-уп. IV.3.7: Tasmāt pradīpo 'nyāvabhāsyo 'pi sannātmānam ghaṭam cāvabhāsayati|, а также аналогичный пример в коммент. к Брахма-сутрам II.2.28.

63 Коммент. к Брахма-сутрам II.2.28: Vijñānagrahaṇamātra eva vijñānasākṣiṇo grahaṇākaṅkṣānutpādādanavasthāśaṅkānupapatteḥ |

64 Там же: Vijñānasyotpattipradhvamsānekatvādiviśeṣavattvābhyupagamāt |

65 Алая-виджняна свертывается в состояние «чистой сознательности» (vijñānamātratā) у святого. В этом состоянии она называется «корнем» (dhātu) всех добродетелей (см. комментарий Стхирамати к трактату «Тримшика» («Triṃśika») Васубандху, а также разбор этого места у С. Дасгупты /Дасгупта, 1922, т. 2, с. 22/).

66 Коммент. к Брахма-сутрам II.2.31: Nahi kālatrayasambandhinyekasminnanvayinyasati kūṭasthe vā sarvārthadarśini... smṛtipratisandhānādivyavahāraḥ sambhavati |

67 Там же: Śūnyavādipakṣastu sarvapramāṇavipratiṣiddha iti tannirākaraṇāya nādaraḥ kriyate |

68 Коммент. к Брих.-уп. IV.3.7: Tadapi vijñānam saṃvṛtam grāhyagrāhakamsavinirmuktam śūnyameva ghaṭādibāhyavastuvādityapare mādhyamikā ācakṣate |

69 Сарва-даршана-сиддханта-санграха IV.1.7:
Nassaurāsanna sadasanuacobhābhyām vilakṣaṇam |

70 Сарва-даршана-сиддханта-санграха IV.1.10:
Catuṣkotivinirmuktam śūnyam tattvam iti sthitam |

71 *Нагарджуна.* Мадхьямика-карики XVIII,5:
Karmakleśakṣayanmokṣaḥ karmakleśa vikalpataḥ |
Te prapañcātprapañcastu śūnyatāyām nirūdhyata ||

72 Сарва-даршана-сиддханта-санграха IV.1.17–17 1/2 –
Jātivyāktyātmako 'rtho 'tra nastyeveti nirupite |
Vijñānamapi nastyeva jñeyābhāve samutthite ||
Iti mādhyamikenaiva sarvaśūnyam vicaritam |

73 Коммент. к Врахма-сутрам I.1.19: Yadaitasminnanandamaye alpamapyantaramatadatmyarupam paśyati tada samsarabhayanna nivartate |

74 *Нагарджуна.* Мадхьямика-карики X.16:
Ātmanaśca satattvam ye bhāvānām ca pṛthak pṛthak |
Nirdiśanti na tān manye śāsanasyārthakovidān ||

75 *Нагарджуна.* Мадхьямика-карики XXIV.9:
Ye 'nayor na vijānanti vibhāgam satyayordvayoḥ |
Te tattvam na vijānanti gambhīram buddhaśāsane ||

[76] На Шрихаршу здесь, вероятно, повлиял кашмирский шиваизм, в частности учение Абхинавагупты. Во всяком случае, оба они полагают, что всякое восприятие различий не может быть истинным, хотя Шрихарша останавливается на этом тезисе, тогда как Абхинавагупта утверждает абсолютное отсутствие различий в реальности.

[77] Падмапада, ближайший ученик Шанкары, в своем субкомментарии к главному произведению адвайтиста отмечал, что авидья толкуется Шанкарой как некая сила или потенция, которая образует неодушевленный мир (jaḍātmikā avidyāśakti) и составляет его основу (upādāna). См.: Pañcapādikā. The Vizianagram Sanskrit Series, 1891, с. 4.

[78] Коммент. к Брахма-сутрам I.1.11: Dvirūpam hi brahmāvagamyate nāmarūpavikārabhedopādhiviśiṣṭaṃ tadviparitaṃ ca sarvopādhivivarjitam |

[79] Коммент. к Брахма-сутрам II.3.17: Nacakvacidaśravaṇamanyatra śrutaṃ varayitumarhati | śrutyantaragatasyāpi aviruddhasyādhikasyārthasya sarvatropasaṃhartavyatvāt |

[80] /Кьеркегор, 1957, т. 16 (II), с. 290/. Как пишет Кьеркегор в «Болезни к смерти», нужно непременно завязывать нить рефлексии узелком парадокса, иначе, если не закрепить нитку на конце, игла может двигаться беспрестанно: рефлексия ничего не «сшивает». Интерес к этой проблеме, конечно же, не случаен для протестантизма, где акцент на собственные усилия человека, на его внутренние, субъективные переживания всегда был особенно силен. После Кьеркегора (и во многом *вслед* за ним) понимание опасностей феноменологического подхода к религиозному опыту наиболее ясно проявилось у швейцарского богослова Карла Барта, сделавшего ставку именно на христологию. Однако в протестантской «диалектической теологии» вскоре наметился еще один подход. Поскольку откровение предстает здесь как знак прорыва эсхатологического времени, знак присутствия Христа и его современности каждому верующему, гарантии надежности обеспечены также безусловной опорой на слово Евангелия. Тут и лежит сердцевина выдвинутой Рудольфом Бультманом концепции демифологизации (а отнюдь не в модернизации Библии, как часто считают). Так в нашем столетии была продолжена традиция герменевтики как интерпретации христианского откровения, заложенная Фридрихом Шлейермахером. Можно вспомнить, что в конце жизни Хайдеггер признавал, что истоки его поздних герменевтических изысканий лежат не столько в классическом образовании филолога, сколько в чтении работ Шлейермахера, а также в юношеских упражнениях по экзегетике священного Писания.

[81] Коммент. к Брих.-уп. IV.3.7: Yadapi tasya vijñānasya nirvāṇaṃ puruṣārthaṃ kalpayanti tatrapi phalāśrayānupapattiḥ kaṇḍakāviddhasya hi kaṇḍakāvedhajānitaduḥkhanivṛttiḥ phalam | na tu kaṇḍakāviddhamaraṇe tadduḥkhanivṛttiphalasyāśraya upapadyate... |

[82] Коммент. к Брахма-сутрам II.1.18: Tathā mūlakāraṇameva ā antyātkāryāttuna tena kāryakāreṇa naṭavat... vyavahārasya pratipadyata |

[83] См. коммент. к Брахма-сутрам IV.3.14: Na punarbrahmāgamanam upapadyate|и I.1.4: Naca tadātmanaṃ praveśeḥ sambhavati |

[84] Коммент. к Брахма-сутрам II.2.31: Nahyayam sarvapramāṇaprasiddho lokavyavahāro anyattattvamanadhigamya śakyate... |

[85] Коммент. к Брахма-сутрам II.2.28: Yathā hi kaścidbhuñjano... brūyānnāhaṃ bhuñje na vā tṛpyāmīti |

[86] Коль скоро на страницах этой работы поминался Мейстер Экхарт, трудно удержаться и не процитировать одно из его высказываний, приведенное итальянским семиотиком Умберто Эко в книге «Имя розы» /Эко, 1978/. Эти слова, идущие без перевода и атрибуции и составляющие смысловой центр заключительного абзаца, звучат так: Ez muoz gelichesame die leiter abewerfen, so er an ir ufgestigen. «Нужно тотчас же сбросить лестницу, как только по ней взобрался». Ну, и историки философии, разумеется, вспомнят в этой связи не менее выразительный пассаж примерно того же содержания из «Логико-философского трактата» Л. Витгенштейна.

[1] Традиция пурва-мимансы, как и всякой индийской философской школы, имела своих учителей и учеников. Базовым текстом ее считаются «Миманса-сутры» («Mīmāṃsā-sūtra») Джаймини (Jaimini – вероятно,современник Бадараяны), к ним написан комментарий Шабары (Śabara: «Бхашья» – «Bhāṣya», около IV–V вв.), послуживший, в свою очередь, основой для субкомментария Прабхакары (Prabhakara: «Брихати» – «Bṛhati», VII – начало VIII в.), а также для трех субкомментариев Кумарилы (Kumārila: «Шлока-варттика» – «Śloka-vārttika», «Тантра-варттика» – «Tantra-vārttika» и «Туптика» – «Tuptīkā», VII в.). В субкомментариях Кумарилы последовательно разобраны все главы сутр Джаймини и комментария Шабары; наибольшее значение из трех работ Кумарилы приобрела с течением времени именно «Шлока-варттика», она оказалн также самое сильное влияние на учение Шанкары.

[2] Коммент. к Брих.-уп. III .9.26: Aupaniṣadasya puruṣasya ākhyāyikato... śrutyā svena rūpeṇa... nirdeśaḥ kṛtaḥ

[3] Коммент. к Брих.-уп. I.3.1: Avidyārāgadveṣādidoṣavato vihitatvāt ǀǀ

[4] Там же: Na paramātmayāthātmyavijñānavatuḥ śamopāyavyatirekeṇa kiṃcitkarma vihitamupalabhyate ǀ karmanimittadevatādisarvasādhanavijñāsaopamardena hyātmajñānam vidhīyate...ǀna hi deśakālādyanavachinnāsthūlādvayādibrahmapratyayadhāriṇaḥ karmāvasaro 'sti ǀ

[5] Коммент. к первому разделу «Вакья-падии» – «Брахма-канда», 8. См. об этом также /Хальбфас, 1983, с. 44, 77/.

[6] Коммент. к Брахма-сутрам I.1.4: Yathābhūtabrahmātmaviṣayam api jñānam na codanātantram ǀ tadviṣaye liṅādayaḥ śrūyamāṇā 'pyaniyojyaviṣayatvāt kunṭhī bhavantyupalādiṣu prayuktakṣuratuikṣṇyādivat ǀ aheyānupādeyavastuviṣayatvāt . ǀ

«Вишая», «вишаятва» – здесь, конечно, не «объект», но «объектное поле», т.е. сфера постижения Брахмана.

[7] Коммент. к Брих.-уп. 1.4.7: Na vākyasya vastvanvākhyānam kriyānvākhyānam vā prāmāṇyāprāmāṇyakāraṇam... niścitaphalavadvijñānotpadakatvam ǀ
Чуть дальше Шанкара ссылается в своем комментарии на речение из «Чх.-уп.» (VII.1.3), где говорится: «Я – всего лишь знаток мантр, а не Атмана и /потому/ мучим печалью» – Mantravidevāsmi nātmavitso 'ham... śocāmi... ǀ

[8] Коммент. к Брахма-сутрам I.1.4: Na kvacidapi vedavākyānām vidhisaṃsparśamantareṇārthavattā dṛṣṭopapannā vā ǀ

[9] Здесь, правда, уместно определенное уточнение. По словам Шабары, «дхарма – это такая значимость, которая связывает человека с высшим благом» (Шабара-бхашья XIV.11–12): So 'rthaḥ puruṣam aiḥśreyasesa saṃyunaktiǀ.Вместе с тем дхарма имеет «причиной», или «характеристикой» (lakṣaṇa), речения вед (там же, XVI.8). Зннчит, дхарма не сводится к ритуалу как таковому (yāga), но проявляется в ритуальных действиях.

[10] Коммент. к Брахма-сутрам I.1.4: Yadapi kecidāhuḥ pravṛttinivṛttividhitaccheṣavyatirekeṇa kevalavastuvādi vedabhāgo nāstiti tan na ǀ aupaniṣadasya puruṣasyānanyaśeṣatvāt ǀ

[11] С одной стороны, это общая цельǀ, с другой – нечто знчимое для и ради самого индивида. По словам Шабары, «то, в чем удовольствие человека, то, в чем человек находит удовольствие, когда оно осуществлено, означает и "цель человеков"» – Yasmin prītiḥ puruṣasya yuamin kṛte padārthe puruṣasya prītirbhavati sa puruṣārthaḥ padārthaḥ ǀ (Шабара-бхашья IV.1.2.2).

12 Джаймини-сутры I.1.2: Codanālakṣaṇo 'rtho dharmaḥ |

13 Точнее, они представлены, как правило, в императиве, оптативе, дезидеративе или герундиальной форме.

14 «Сердце всякого предписания составляет побуждающая сила становления, или bhāvanā. Это слово – существительное действия от каузатива корня bhū – "становиться", "появляться" и означает соответственно "принуждение к становлению, появлению", "тенденцию или склонность производить нечто"» /Эджертон, 1929, с. 5/.

15 Коммент. к Брих.-уп. II.1.20: Na tu śāstram bhṛtyāniva balānnivartayati niyojayati vā |

16 См. книгу Х. Брюкнер о роли наглядного примера (dṛṣṭānta) в философии Шанкары. Правда, исследовательница неоправданно сужает сферу применения аналогии и потому приходит к неверным выводам о чисто логической основе рассуждений Шанкары, якобы используемых для доказательства истинности ведийских изречений /Брюкнер, 1979/.

17 Эстетическое учение о «дхвани» – косвенно проявляемом смысле поэтического высказывания в более поздний период, развивалось, вероятно, в контактах с кашмирским шиваизмом. Во всяком случае, в начале VI в. Абхинавагупта написал комментарий «Лочана» («Locanā» – букв. «Глаз») к трактату «Дхваньялока» Анандавардханы, созданному в конце IX в. в Кашмире. Трактат переведен на русский язык и прокомментирован Ю.М. Алихановой /Дхваньялока, 1974/.

18 Коммент. к Брахма-сутрам I.1.4: Sarveṣu hi vedānteṣu vākyāni tātparyenaitasyārthasya pratipādakatvena samanugatāni |

19 Коммент. к Брахма-сутрам I.1.4: Svābhāvikapravṛttiviṣayavimukhīkaraṇārthānīti brūmaḥ |

20 Коммент. к Бхагавадгите VI.13: ...cakṣuṣoḥ dṛṣṭisaṃnipātaḥ |

21 Термин Бхартрихари (Вакья-падия I.34). Шанкара использует его в коммент. к Брахма-сутрам II.1.11; II.2.6 и т.д. См. также: Бхагавата-пурана XI.12.20; XI.18.30. Как мы помним, у самого Бхартрихари слово составляет внутреннее семя (bīja), освещающее всякое сознание объекта; это положение прямо противоположно, например, концепции ньяи, где слово играет роль внешней, необязательной оболочки для мысли и познания.

22 Брих.-уп. IV.2.2: Parokṣapriya iva hi devaḥ pratyakṣadviṣaḥ |

23 *Фома Аквинский.* Сумма теологии, I q. 44.3c (Пер. С.С. Аверинцева). Разумеется, вовсе не случайно аналогии с «регулярной» христианской теологией (в отличие от «незаконного» прорыва мистиков) появляются в адвайте лишь на уровне Брахмана, «наделенного качествами», т.е. персонифицированного Ишвары.

Как пишет о Фоме современный исследователь-неотомист Анри Шаванн, «план, по которому Бог управляет миром, состоит в том, чтобы поручить существа своему божественному благу, выступающему уже в качестве их собственной цели, но не для того, чтобы увеличить это благо, что, конечно же, невозможно, а чтобы запечатлеть в этих существах подобие благу... Существование, esse, всякой вещи имеет свое место в иерархии различных уровней существования, а форма – это то, что всякий раз определяет данный уровень esse, – стало быть, и большую или меньшую степень подобия Богу» /Шаванн, 1969, с. 65/. Кстати, по точному замечанию А. Шаванна, представление об «аналогии бытия» у Фомы Аквинского опирается прежде всего на доктрину близкого подобия причины и следствия.

[24] Коммент. к Брахма-сутрам I.1.4: Manuṣyatvādārabhya brahmānteṣu dehavatsu sukhatāratamyādadhikāritāratamyam | tataśca taddhetor dharmasyāpi tāratamyaṃ gamyate | dharmatāratamyādadhikāritāratamyam | prasiddhaṃ cārthitvasāmarthyavidvattādhikṛtamadhikāritāratamyam |

[25] Такое понимание мы встречаем, например, у Ж.-П. Сартра: «Акт воображения, взятый в своей всеобщности, – это акт сознания, которое полагает отсутствующий или же несуществующий объект через посредство реальности, которую я в другом месте назвал аналогом (analogon) и которая функционирует не как знак, но как символ» (Из работы Сартра о Флобере «В семье не без урода» – «Idiot de la famille», см. выдержки оттуда в статье «Актер» /Сартр, 1973, с. 199/). Об аналоге говорится в работе Сартра «Воображаемое»: «Если слово становится образом, оно перестает играть роль простого знака» /Сартр, 1940, с. 112/.

[26] В «Брих.-уп.» (II.4.10) утверждается даже, что от Брахмана, «подобно струйкам дыма», исходят дарованные человеку и всему обустроенному космосу веды, предания, мифологические истории и образы, различные искусства.

[27] Именно первые четыре сутры текста Бадараяны и комментария Шанкары, бесспорно, являются самыми важными и в какой-то степени ключевыми для понимания главного произведения адвайтиста. Их рассмотрением ограничен субкомментарий Падмапады (Панча-падика); только на их основе система Шанкары изложена и в компендии Мадхавы «Сарва-даршана-санграха» (гл. 16).

[28] Точнее, śleṣavakrokti – «двусмысленная речь от игры слов». Термин Рудраты, приведенный в его трактате «Кавьяланкара» (Rudrata, «Kavyalankara», – «Поэтические украшения», конец IX в.), встречающийся, однако, и в более ранних сочинениях по поэтике (см. /Дхваньялока, 1974 (примеч. Ю.М. Алихановой), с. 238/).

[29] Śivānandalaharī, 52:

Kāruṇyamṛtavarṣiṇaṃ ghanavipadgrīṣmacchidākarmaṭhaṃ
Vidyāsasyaphalodayāya sumanaḥsaṃsevyamicchākṛtim |
Nṛtyadbhaktamayūram adrinilayaṃ cañcajjaṭāmaṇḍalaṃ
Śambho vāñchati nīlakaṃdhara sadā tvāṃ me manaścātakaḥ ||

[30] Коммент. к Брих.-уп. II.1.20: Na ca laukikapadapadārthāśrayaṇavyatirekeṇāgamena śakyamajñātaṃ vastvantaramavagamayitum |

[31] *Сенгаку Маеда.* Введ. к «Упадеша-сахасри», с. 66. Надо сказать, что сам принцип подхода к структуре этого трактата Шанкары заимствован Сенгаку Маедой из предисловия Пауля Хакера к его собственному немецкому переводу «Упадеша-сахасри» (см. /Хакер, 1949, предисл. к пер. «Упадеша-сахасри», с. 7–9/). В дальнейшем о трактовке Сенгаку Маеды одобрительно отозвался Тильман Феттер, который опирается на нее при доказательстве содержательного единства «Гадья-бандхи», а также при разработке основных смысловых узлов всего произведения (см. /Феттер, 1979, с.76–77/).

[32] См. /Сатчидананда Мурти, 1959, с. 152–153/. «Анвая-вьятирека» – широко распространенный в индийской традиции логический метод, состоящий в определении возможности совместного присутствия или отсутствия двух каких-либо сущностей. В адвайте применяется для различения атмана и того, что атманом не является, равно как и для того, чтобы показать, какой смысл может вкладываться в эти слова (см. /Гардона, 1981, с. 87/). В частности, этот метод подкрепляет речения шрути об атмане, противопоставляя постоянное присутствие «свидетеля» актов восприятия возможному отсутствию его различных объективаций. Как показывает В. Хальбфас, в «Упадеша-сахасри» (Падья-бандха XVIII, 96, 176, 178, 180, 189) «анвая-вьятирека» часто соответствует понятиям «вьябхичара-авьябхичара» (vyabhicāra – avyabhicāra – «отклонение», «возможность быть снятым» и «неуклонное наличие») /Хальбфас, 1983, с. 58–59/.

33 Коммент. к Брахма-сутрам 1.1.1: Nityānityavastuvivekaḥ ihāmutrārthabhogavirāgaḥ śamadamādisādhanasampat mumukṣutvam ca|. Третью позицию в перечислении занимают не названные полностью «шесть добродетелей». Вот их полный список: śama – «покой», dama – «самоконтроль», uparati – «отказ от вкушения», titikṣā – «терпение», samādhana – «концентрация внимания».

34 *Рамануджа*. Ведартха-санграха, 93: Nāmarūpavibhāgavibhaktasthūlacidacidvastuśarīram brahma kāryāvastham | brahmaṇaḥ tathāvidhasthūlabhāva eva sṛṣṭiḥ ityucynte |

35 *Шанкара*. Упадеша-сахасри, Гадья-бандха, I.18: Svātmavilakṣaṇayoḥ nāmarūpayoḥ jagadbījabhūtayoḥ svātmasthayoḥ tattvānyatvābhyāmanirvacanīyayoḥ svayamvedyayoḥ sadbhāvamātreṇacintyaśaktitvād vyākartā avyākṛtayoḥ |

36 Коммент. к Брахма-сутрам II.3.50: Abhāsa eva caiṣa jīvaḥ parasyātmano... |

37 Коммент. к Брахма-сутрам II.3.17: Buddhyādyupādhinimittam tvasya pravibhāgapratibhānākāśasyeva ghaṭādisambandhanimittam |

38 Представление о возможности «освобождения от жизни» (jīvanmukti) составляло одну из существенных особенностей адвайты Шанкары. При этом считается, что «освобождение» отменяет действие всей кармы, связывающей данного индивида, за исключением той, которая уже начала приносить плод (так называемая prārabdha-karma). Поэтому освобожденный человек, достигший уже тождества с высшим Брахманом, тем не менее сохраняет свое тело вплоть до естественной смерти. Ему, разумеется, не приходится заботиться о сообразовании своего поведения с моральными и религиозными нормами: сострадание и доброта изливаются на окружающий мир совершенно спонтанно. Прочие школы веданты полагали, что полное освобождение возможно лишь после сбрасывания тела после смерти (videha-mukti – «освобождение без тела»). См. об этом /Рамачандра Рао, 1979/.

39 Jño 'ta eva |

40 Коммент. к Брахма-сутрам II.3.18: Jñānamata eva |

41 Коммент. к Брахма-сутрам III.2.7: 'Api ca na kadācijjīvasya brahmaṇa sampattirnāsti svarūpasyānapāyitvāt svapnajāgaritayostu upādhisamparkavaśātpararūpāpattimivāpekṣya tadupaśamāt suṣupteḥ svarūpāpattirvakṣyate... |

42 *Шанкара*. Упадеша-сахасри, Гадья-бандха I.30: Karmaṇām tatsādhanānām ca yajñopavītādīnām paramātmabhedapratipattiviruddhatvāt |

43 Коммент. к Брих.-уп. III.3.1 (вступ.) ... taiścāviśeṣānnaimittikatvena jīvanādinimitte ca śravaṇāt tathā nityānāmapi na mokṣaḥ phalam |

44 Коммент. к Брахма-сутрам II.3.48: Satyam vyatirekādarśino niyojyatvam tathāpi vyomādighaṭavaddehādyasamhatatvamapaśyata evātmano niyojyatvābhimānaḥ |

45 Коммент. к Брахма-сутрам II.3.40: Tathā tu takṣā loke vāsyādikaraṇahastaḥ kartā duḥkhī bhavati sa eva svagṛham prāpto vimuktavāsyādikaraṇaḥ svastho nirvṛto nirvyāpāraḥ sukhī bhavatyevamavidyāpratyupasthāpitadvaitasampṛkta ātmā svapnajāgaritāvasthayoḥ kartā duḥkhī bhavati sa tacchramāpanuttaye svamātmānam param brahma praviśya vimuktakāryakaraṇasamghāto 'kartā sukhī bhavati samprasādāvasthāyām |

46 Коммент. к Брахма-сутрам I.3.19: Teṣām sarveṣāmātmaikatvasamyagdarśanapratipakṣabhūtānām pratibodhāyedam śārīrakamārabdham |

47 Как сказано в «Брих.-уп.» (IV.3.23), «если он не видит /в глубоком сне – это оттого, что,/ видящий, он не видит, ибо нет уничтожения для зрящего и для зрения, так как /они/ не подвержены гибели. Просто нет /здесь/ иного, отличного от него, что он мог бы увидеть». Yadvai tanna paśyati paśyanvai tanna paśyati na hi draṣṭurdṛṣterviparilopo vidyate 'vināśitvāt | na tu taddvitīyamasti tato 'nyadvibhaktam yatpaśyet |

В своем комментарии к этому пассажу Шанкара поясняет, что глубокий сон (suṣupti) служит тут метафорой освобождения, а «зрящий», «видящий» субъект, несмотря на суффикс агента действия (tṛc), полностью тождествен «ви́дению». Сходное толкование можно встретить и в трактате «Упадеша-сахасри» (Гадья-бандха I.79): «Ведь воспринимающий сам есть лишь вечное восприятие, так как здесь не может быть как у логиков, чтобы восприятие было одним, а воспринимающий – другим» Nityopalabdhimātra eva hi upalabdhā na tu tārkikasamaya iva anyā upalabdhiḥ anya upalabdhā ca /

48 Коммент. к Брахма-сутрам II.1.23: Naivam ekasyāpi brahmaṇo jīvaprājña-pṛthaktvaṃ kāryavaicitryaṃ copapadyata iti... /

49 Коммент. к Брахма-сутрам II.3.29: Tato buddhyātmanorbhinnayoḥ saṃyogāvasādamavaśyaṃ bhavatīti... /

Заключение

1 /Табер, 1983/. Honolulu, 1983. Это, кстати, одно из немногих компаративистских историко-философских исследований, которое использовало индийский материал, что называется, «из первых рук» – из санскритских источников.

2 Характерный пример здесь – концептуальные построения французского семиотика Ролана Барта, изложенные, к примеру, в его книге о японской культуре «Империя знаков» /Барт, 1970/. Любопытствующего читателя отсылаем также к русскому переводу одной из статей Барта, где анализ «Драмы» Филиппа Соллерса сопровождается некоторыми наблюдениями над языковыми операциями дзэн-буддизма (см. /Барт, 1986, с. 143/).

3 /Рикёр, 1969, с. 7/. Рикёр в той же работе говорит, что вполне разделяет основные выводы позднего Хайдеггера, хотя последний, по его мнению, несколько упростил себе задачу, обойдя многие сложные проблемы и зачастую подменяя последовательный философский анализ поэтизированными описаниями.

4 «Отношение проникновения» в индийской логике обозначает необходимую связь между «бо́льшим термином», «меньшим термином» и аргументом. Классический анализ силлогистики можно найти в системе ньяя, однако ее приемы применялись во всех религиозно-философских школах.

БИБЛИОГРАФИЯ

Произведения Шанкары

Комментарий к «Брахма-сутрам» Бадараяны

Brahmasūtra-bhāṣyam. Ed. Ānandajñāna. Poona, 1900–1903.

Die Sūtra's des Vedānta, oder die Cariraka-Mīmāṃsā des Bādarāyaṇa nebst dem vollständigen Kommentare des Çaṅkara aus dem Sanskrit ubersetzt /von/ Paul Deussen. Lpz., 1887.

The Brahmasūtrabhāṣya. Ed. R.A.K. Narayan. Bombay, 1904.

Works of Śaṅkarācārya. Vol. 3. Brahmasūtra with Śaṅkarabhāṣya. Delhi, 1964 (Reprint: Ed. T.K. Balasubrahmanyam Iyer Gurabhaktasikhamani, 1910).

Prolegomènes au Vedānta, traduction avec annotations par L. Renou (1–4 sūtra). P., 1951.

Brahma-Sūtra Śaṅkara-Bhāṣya. Transl. by V.M. Apte. Bombay, 1960.

Brahmasūtrabhāṣya. Transl. by Swāmi Gambhīrānanda. Calcutta, 1965.

The Vedānta Sūtras of Bādarāyaṇa with the commentary by Śaṅcara. Transl. by George Thibaut. Oxf., 1890–1896. (Reprint: Sacred Books of the East. Vol. 34, 38. Delhi, 1968).

Datte Vehash. Vedānta Explained. Śaṅkara's Commentary on the Brahma-Sūtra. Vol. 1–2. New Delhi, 1973.

Комментарий Шанкары к «Брахма-сутрам» (публ. 1-й сутры). Пер. с санскр., введ. и коммент. Н.В. Исаевой. – Народы Азии и Африки. 1983, № 4.

Адвайта и пурва-миманса. Коммент. Шанкары к 4-й сутре Бадараяны. Пер. с санскр., введ. и коммент. Н.В. Исаевой. – Народы Азии и Африки. 1985, № 5.

Комментарии к упанишадам

Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad. With the Commentary of Śaṅkara Ācārya and the Gloss of Ānanda Giri. Ed. E. Röer. Calcutta, 1849–1856.

Chāndogya Upaniṣad. With the Commentary of Śaṅkara Ācārya and the Gloss of Ānanda Giri. Ed. E. Röer. Calcutta, 1850.

Īśā, Kena, Katha, Praśna, Muṇḍaka, Māṇḍūkya Upaniṣads with the Commentary of Śaṅkara Ācārya and the Gloss of Ānanda Giri. Ed. by E. Röer. Calcutta, 1850.

Taittirīya and Aitareya Upaniṣads. With the Commentary of Śaṅkara Ācārya and the Gloss of Ānanda Giri. Ed. E. Röer. Calcutta, 1850.

The Works of Śrī Śaṅkarācārya. Vol. 1. Ten Principal Upaniṣads. Delhi, 1964 (Reprint from the Edition of T.K. Balasubrahmanyam Iyer Gumbhaktasikhamani, 1910).

The Chāndogya-Upaniṣad, a Treatise on Vedānta Philosophy, Transl. into English with the Commentary of Śaṅkara by Ganganath Jha. Poona, 1942.

Māṇḍūkyopaniṣad. With the Commentary of Śaṅkara. Transl. into English by Swāmi Nikhilānanda. Mysore, 1944.

Eight Upanisads. With the Commentary of Śaṅkara, Transl. into English by Swāmi Gam-

bhīrananda (Īśā, Kena, Kaṭha, Taittirīya, Aitareya, Muṇḍaka, Māṇḍūkya and Praśna). Calcutta, 1956.
Īśā and Kena Upaniṣads. With the Commentary of Śaṅkara. Ed. and Transl. into English by S. Gosvamin. Calcutta, 1964.
The Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad. The Comment. of Śaṅkarācārya, Transl. into English by Swāmi Mādhavānanda. Calcutta, 1965.

Комментарий к «Бхагавадгите»

The Works of Śaṅkarācārya. Vol. 2. Bhagavadgītā with Śaṅkara-bhāṣya. Delhi, 1964 (Reprint from the Edition of T.K. Balasubrahmanyam Iyer Gurubhaktasikhamani, 1910).
Śrīmadbhagavadgītā. With the Commentary of Śaṅkara. Ed. D.V. Gokhale. Poona, 1950.
Śrīmadbhagavadgītā. With the Commentary of Śaṅkara and the Gloss of Ānandagiri. Ed. K. Sastri Agase. Poona, 1927.
The Bhagavadgītā. With the Commentary of Śrī Śaṅkarācārya. Transl. into English by A. Mahadeva Sastri. Madras, 1897.
Gītā in Śaṅkara's Own Words. Transl. into English by V. Panoli. Vol. 1–4. Madras, 1979.

Прочие произведения

Ātmabodha. Traduit en Francais par F. Neve. – Journal Asiatique. P., 1866, VII.
Vivekacūḍamaṇī. Ed. S. Ramayya Bharati. Bangalore, 1902.
Sarvasiddhāntasaṅgraha. Ed. with English Transl. by M. Rangacarya. Madras, 1909.
Ānandalaharī. Ed. with English Transl. by Arthur Avalon. L., 1917.
Vivekacūḍāmaṇī. Ed. with English Transl. by Svami Madhavananda. Mayavati, 1921 (traduit en Francais par M. Sauton. P., 1946).
Aparokṣānubhūti, Ātmabodha, Daśaślokī, Śataślokī, Upadeśasāhasrī. – Minor Works of Śaṅkarācārya. Ed. H.R. Bhagavat. Poona, 1925.
Viṣṇusāhasranāmastotra. With Śaṅkarācārya Commentary and English Transl. by R. Anantakṛṣṇa Śāstri. Adyar, 1927.
Viṣṇusāhasranāma. With the Commentary of Śaṅkarācārya. Ed. Arthur Avalon. Calcutta, 1928.
Sarvasiddhāntasaṅgraha. Transl. by P.S. Bose. Calcutta, 1929.
Upadeśasāhasrī. With the Commentary Pādayojanikā by Śrīmad Rāmatīrtha. Ed. V.L. Śāstri Pausikar. Bombay, 1930.
Ātmabodha. With Fourteen Stotras in Appendix. Ed. and Transl. into English by Svāmi Nikhilānanda. Madras, 1947.
Pañcikaraṇam. Transl. into English. Madras, 1947.
Lālītatriśatistotram. With Śaṅkarācārya's Commentary. Ed. C. Śaṅkararāma Śāstri. Madras, 1940.
Upadeśasāhasrī von Meister Śaṅkara (Gadyaprabandha). Übersetzt und erläutert von P. Hacker. Bonn, 1949.
Saundaryalaharī (Vol. 1. Ānandalaharī). Srirangam, 1953.
Shaṅkara. Das Kleinod der Unterscheidung. Viveka-chūḍāmaṇi. Mit einer Einl. vom Swami Prabhāvānanda und C. Isherwood. München, 1957.
Saundaryalaharī. Ed. and Transl. by W. Norman Brown. Cambridge (Mass.), 1958.
Śaṅkarācārya, Śrī Śaṅkara's Teachings in His Own Words. Ed. Ātmānanda. Bombay, 1960.
Śivānandalaharī. Ed. with English Transl. T.M.P. Mahadevan. Madras, 1963.
Shaṅkara Āchārya. The Crest Jewel of Wisdom. Viveka-chūḍāmaṇi. Attributed to Shaṅkara Āchārya. Transl. by Ch. Johnston. L., 1964.
Hymns to the Goddess. By Śaṅkara and Others. Ed. and Transl. into English by Arthur Avalon. Madras, 1964.

Daśaślokī. Ed. with English Transl. by T.M.P. Mahadevan and N. Veezhsinatham. Madras, 1965.

Lālitatriśatistotram. With Śaṅkara's bhāṣya. Transl. into English by C. Suryanarayaan Murti. Madras, 1967.

The Pinnacle of Indian Thought (Vivekacūḍāmaṇi). Transl. into English by E. Wood. Madras, 1967 (ritradotto in Italiano. Roma, 1973).

The Hymns of Śaṅkara. Ed. and Transl. into English by T.M.P. Mahadevan. Madras, 1970.

Śaṅkara's Upadeśasāhasrī. Critically Editad with Introduction and Indices by Sangaky Mayeda. Tokyo, 1973.

Ātmabodhaḥ. Self-knowledge of Sri Śaṅkarācārya. Madras, 1978.

Encyclopedia of Indian Philosophies: Advaita Vedānta up to Śaṅkara and his Pupils. Ed. Karl H. Potter. Princeton, 1981.

Шанкара. Атмабодха. Пер. А.Я. Сыркина. – Антология мировой философии. Т. 1, ч. 1. М., 1969.

Шанкара. Незаочное постижение (Апарокша-анубхути). Пер. Э. Зильбермана. – Вопросы философии. 1972, № 5.

Шанкара. Сарва-даршана-сиддханта-санграха (гл. 1. Пер. и коммент.). – *Исаева Н.В.* Учение локаятиков по «Сарва-даршана-сиддханта-санграхе». Уч. зап. Тартуского гос. университета. Труды по востоковедению, VI. 1981.

Другие тексты

Амара-коша – Amarakośa. Ed. with Commentary of Bhannjadiksita, by Sivadattakovida. Bombay, 1889.

Апта-миманса – Samantabhadra. «Āptamīmāṃsā». Ed. J. Mukhtar. Benarea, 1967.

Брахма-сиддхи – Brahma-siddhi by Ācārya Maṇḍanamiśra. Commentary by Śaṅkhapaṇi. Ed. S. Kuppuswamy Santri. Madras, 1937.

Брихати – Prabhākara's Bṛhati. Ed. with «Ṛjuvimalā» of Śalikanātha Miśra by Chinnaswāmi Śāstri. Chowkambha Sanskrit Series, 69. Benares, 1929–1933.

Бхагавадгита – Философские тексты Махабхараты. Пер. Б.Л. Смирвов. Вып. 1, кн. 1. Бхагавадгита. Ашх., 1978.

Бхагавадгита. Пер. В.С. Семенцова. – *Семенцов В.С.* Бхагавадгита в традиции и в современной научной критике. М., 1985.

Вакья-падия. – Vākyapadīya of Bhartṛhari. Ed. Prof. K.V. Abhyankar and Ācārya V.P. Limaye. Poona, 1965.

Веданта-сара, 1972 – A Manual of Hindu Pantheism. The Vedāntasāra. Transl. with Copious Annot. by G.A. Jacob. Vārāṇasī, 1972.

Ведартха-санграха, 1956 – Rāmānuja's Vedārthasaṃgraha. Introd., Critically Ed. and Annot. Transl. by J.A.B. van Buitenen. Poona, 1956.

Дхваньялока, 1974 – *Анандавардхана*. Дхваньялока («Свет дхвани»). Пер. с санскр., введ. и коммент. Ю.М. Алихановой. М., 1974.

Ишвара-гита – Īśvaragītā o «Poema del Signore». Introduzione, traduzione e note di Mario Piantelli. Parma, 1980.

Мадхьямика-карики – Nāgārjuna's Mādhyamikaśāstra. Ed. with Candrakīrti's «Prasannapāda» by P.L. Vaidya. Buddhist Sanskrit Texts Series, 10. Mithila, 1960.

Ньяя-бхашья – Vatsyāyana's «Nyāya-sūtra-bhāṣya» Ed. by Anantalal Thakur. Mithila Institute Series, 20. Darbhanga, 1967.

Ньяя-паришуддхи – Veṅkatanātha's Nyāyapariśuddhi. Chowkambha Sanskrit Series. Benares, 1931.

Панча-даши, 1954 – *Vidyāraṇya.* Pañchadaśī. A Treatise on Advaita Metaphysics. Transl. from the Sanskrit by H.P. Shaetri. L., 1954.
Панча-падика – Padmapāda's «Pañcapādikā». Ed. with Citsukha'n «Tatparyadīpikā», Prakāśātman's «Vivaraṇa», Nṛsiṃhāśrama's «Bhāvaprakāśikā», Ātmasvarūpa's «Prabodhapariśodhini», and Vijñānātman's «Tatpāryārthadyotini», by Śrīrāma Śāstri and S.R. Kṛṣṇamūrti Śāstri. Madras Government Oriental Series, 155. Madras, 1958.
Санкхья-таттва-каумуди – Vācaspati Miśra's Sāṃkhyatattvakaumudī. Ed. with Raghunatha'a Sāṃkhyatattvavilāsa by Rameshcandra. Calcutta Sanskrit Series, 15. Calcutta, 1935.
Сарва-дарша-санграха – Vidyāraṇya's Sarvadarśanasaṃgraha. Ed. V.S. Abhyankar. Bhandarkar Oriental Series, 1. Poona, 1924.
Сарва-даршана-санграха – *Мадхавачарья.* Сарва-даршана-санграха. Гл. 1. Пер. и коммент. Н.П. Аникеева. – Антология мировой философии. Т. 1. М., 1969.
Таттва-санграха – Śāntarakṣita'a Tattvasaṅgraha with Kamalaśīla's Pañjikā. Ed. Swāmi Dwarikadas Śāstri. Bauddha Bharati Series, 1. Benares, 1968.
Таттвопаплавасинха – Tattvopaplavasiṃha of Jayarāśibhaṭṭa. Ed. Sukhlaji Sanghavi and R.C. Parikh. Gaekwad Oriental Series, 87. Baroda, 1940.
Тримшика – Vasubandhu's Triṃśikā. With Sthiramati's Commentary. Poona, 1965.
Шабара-бхашья – Śābarabhāṣya. Ed. Ratnagopalabhatta. Benarea, 1910.
Шад-даршана-самуччая – Haribhadra's Ṣaddarśanasamuccaya. Tenali, /б.г./.
Шанкара-виджая – *Vyāsacāla.* Śaṅkaravijaya vyāsacāla-viracitaya. Ed. T. Candrasekharan. Madras, 1954.
Шлока-варттика – Kumārila's Ślokavārttika. Ed. with Pārthasarathi Miśra's Nyāyaratnakāra, by Rāmaśāstri Tailanga. Chowkambha Sanskrit Seriea, 11. Benares, 1898.
Шри-бхашья – Rāmānujācārya's Śrībhāṣya. Ed. V.S. Abhyankar. Poona, 1904.

Критическая литература

Аверинцев, 1977 – *Аверинцев С.С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977.
Алиханова, 1974 – *Алиханова Ю.М.* Дхваньялока Анандавардханы и его учение о поэзии. – *Анандавардхана.* Дхваньялока («Свет дхвани»). М., 1974.
Алиханова, 1975 – *Алиханова Ю.М.* Теория поэзии. – Культура древней Индии. М., 1975.
Алиханова, 1977 – *Алиханова Ю.М.* Учение Абхинавагупты об эстетическом переживании (по тексту «Лочаны»). – Письменные памятники Востока, 1972. М., 1977.
Андросов, 1985 – *Андросов В.П.* Вклад Нагарджуны в концепциюниришвара. – Древняя Индия. Язык, культура, текст. М., 1985.
Андросов, 1988 – *Андросов В.П.* Диалектика рассудочного познания в творчестве Нагарджуны. – Рационалистическая традиция и современность. Индия. М., 1988.
Антаркар, 1972 – *Antarkar W.R.* Saṅkṣepa Śaṅkara Jaya of Śrī Mādhavācārya, or Śaṅkara Digvijaya of Śrī Vidyāraṇyamuni. – Journal of the University of Bombay. November 1972. Vol. 61, № 77.
Антонова, Бонгард-Левин, Котовский, 1973 – *Антонова К.А., Бонгард-Левин Г.М., Котовский Г.Г.* История Индии. Краткий очерк. М., 1973.
Барт, 1970 – *Barthes R.* L'empire des signes. Geneve–Paris, 1970.
Барт, 1983 – *Барт Р.* Нулевая степень письма. – Семиотика. М., 1983.
Барт, 1986 – *Барт Р.* Драма, поэма, роман. – Называть вещи своими именами. Программные выступления мастеров западноевропейской литературы XX века. М., 1986.
Бауэр, 1987 – *Bauer F.* Advaita Vedānta and Contemporary Western Ethics. – Philosophy East – West. January 1987. Vol. 37, № 1.
Бахадур, 1983 – *Bahadur K.R.* The Wisdom of Vedānta. New Delhi, 1983.

Белвалкар, 1929 — *Belvalkar S.K.* Śrī Gopal Basu Mallik Lectures on Vedānta Philosophy. Pt 1. Poona, 1929.
Белвалкар, Ранаде, 1974 — *Belvalkar S.K., Ranade R.D.* History of Indian Philosophy. The Creative Period. New Delhi, 1974.
Бетти, 1978 — *Betty S.L.* Nādirāja's Refutation of Śaṅkara's Non-Dualism. Clearing the Way for Theism. Delhi—Varanasi—Patna, 1978.
Биардо, 1959 — *Biardeau M.* Quelques reflexions sur l'apophatisme de Śaṅkara. — Indo-Iranian Journal. 1959.
Биардо, 1964 — *Biardeau M.* Théorie de la connaissance et philosophie de la parole dans le brahmanisme classique. P., 1964.
Биджаянанда Кар, 1978 — *Bijayananda Kar.* The theories of Error in Indian Philosophy. An Analytical Study. Delhi, 1978.
Бонгард-Левин, 1973 — *Бонгард-Левин Г.М.* Индия эпохи Маурьев. М., 1973.
Бонгард-Левин, 1980 — *Бонгард-Левин Г.М.* Древнеиндийская цивилизация. Философия, наука, религия. М., 1980.
Бонгард-Левин, Герасимов, 1975 — *Бонгард-Левин Г.М., Герасимов А.В.* Мудрецы и философы древней Индии. Некоторые проблемы культурного наследия. Материалы и исследования. М., 1975.
Бонгард-Левин, Ильин, 1985 — *Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.Ф.* Индия в древности. М., 1985.
Браун, 1968 — *Brown Noman W.* The Creative Role of the Goddess Vāc in the Ṛig-Veda. The Hague—Paris, 1968.
Бронкхорст, 1986 — *Bronkhorst J.* The Two Traditions of Meditation in Ancient India. Stuttgart, 1986.
Брюкнер, 1979 — *Bruckner H.* Zum Beweisverfahren Śaṃkaras. Eine Beobachtung der Form und Funktion von dṛṣṭānta im Bṛhadāraṇyakopaniṣadbhāṣya und Chāndogyopaniṣadbhāṣya des Śaṃkara Bhagavatpāda. B., 1979.
Бхаттачарья, 1943 — *Bhattacharya V.* The Āgamaśāstra of Gauḍapāda. Calcutta, 1943.
Бхаттачарья, 1952 — *Bhattacharya V.* Śaṃkara and Diṇṇāga, — Indian Historical Quarterly. January 1952, Vol. 6.
Бхикшу, 1976 — *Bhikshu* S.A. Survey of Buddhism. Bangalore, 1976.
Бэшем, 1951 — *Basham A.L.* History and Doctrines of the Ājīvika. A Vanished Indian Religion. L., 1951.
Бюго, 1968 — *Bugault G.* La notion de «prajñā» ou de sapience seloa les du «Mahāyāna». Part de la connnissance et de l'inconnaissance dans l'anagogie bouddhique. P., 1968.
Вайсгербер, 1957 — *Weisgerber L.* Von den Kräften der deutschen Sprache III. Die Muttersprache im Aufbau unserer Kultar. 2. Anfl. Düsseldorf, 1957.
Вайсгербер, 1973 — *Weisgerber L.* Zweimal Sprache. Düsseldorf, 1973.
Валлезер, 1910 — *Walleser M., von.* Der ältere Vedānta. Geschichte, Kritik und Lehre. Heidelberg, 1910.
Вертоградова, 1975 — *Вертоградова В.В.* Лингвистика. — Культура древней Индии. М., 1975.
Вертоградова, 1983 — *Vertogradova V.V.* Indian Inscriptions and Inscriptions in Unknown Lettering from Kara-tepe in Old Termez. M., 1983.
Винтерниц, 1913 — *Winternitz M.* Geschichte der indischen Literatur. Bd. 2. Lpz., 1913.
Вуд, 1951 — *Wood E.E.* The Glorious Presence. A Study of the Vedānta Philosophy and Its Relation to Modern Thought. N.Y., 1951.
Вуд, 1964 — *Wood E.E.* The Vedānta Dictionary. N.Y., 1964.
Вьясачала, 1954 — *Vyāsacāla.* Śaṅkaravijaya Vyāsacāla-viracitāya. Ed. T. Candrasekharan. Madras, 1954 (Ser. 24).
Гардона, 1981 — *Gardona G.* On Reasoning from Anvaya and Vyatireka in Early Advaita. — Studies in Indian Philosophy. Ahmedabad, 1981.

Гири, 1947 – *Giri Swami Mahadevananda.* Vedic Culture. Calcutta, 1947.
Глазенапп, 1948 – *Glasenapp H., von.* Der Stufenweg zum Göttliche. Śaṅkara's Philosophie der All-Einheit. Baden-Baden, 1948.
Глазенапп, 1950 – *Glasenapp H., von.* Vedānta und Buddhismus. Wiesbaden, 1950.
Гонда, 1949 – *Gonda J.* Remarks on Similes in Sanskrit Literature. Leiden, 1949.
Гонда, 1959 – *Gonda J.* Stylistic Repetition in the Veda. Amsterdam, 1959.
Гонда, 1976 – *Gosda J.* Triads in the Veda. Amsterdam, 1976.
Гранофф, 1978 – *Granoff Ph.* Philosophy and Argament in Late Vedānta. Śrī Harṣa's Khaṇḍanakhaṇḍakhādya. Dordrecht–Boston–London, 1978.
Гринцер, 1977 – *Гринцер П.А.* Проблемы семантики художественного текста в санскритской поэтике. – Труды по знаковым системам. IX. Тарту, 1977.
Гринцер, 1987 – *Гринцер П.А.* Основные категории классической индийской поэтики. М., 1987.
Гумилев, 1989 – *Гумилев П.* Стихотворения и поэмы. М., 1989.
Гхурье, 1953 – *Ghurye G.S.* Indian Sādhus. Bombuy, 1953.
Гюнтер, 1973 – *Gunter H.V.* The Tantric View of Life. Berkley–London, 1973.
Даррелл, 1979 – *Durell D.* Aquinas: God and Action. L., 1979.
Дасгупта, 1921–1922 – *Dasgupta S.* A History of Indian Philosophy. Vol. 1–4. Cambridge, 1921–1922.
Дасгупта, 1950 – *Dasgupta S.*. Introduction to Tantric Buddhism. Calcatta, 1950.
Дасгупта, 1955 – *Dasgupta S.* A History of Indian Philosophy. Vol. 5. Cambridge, 1955.
Денифле, 1951 – *Denifle H.S.* Die dentschen Mystiker dea 14. Jahrhunderts. Beitrag zur Deutung ihrer Lehre. (Herausgeben von O. Speiss). Freiburg, 1951.
Дешпанде, 1974 – *Deshpande Bani.* The Universe of Vedānta. Bombay, 1974.
Джероу, 1971 – *Gerow E.* A Glossary of Indian Figures of Speech. The Hague–Paris, 1971.
Джха, 1973 – *Jha R.Ch.* The Vedic and the Buddhist Concept of Reality as Interpreted by Śaṅkara and Nāgārjuna. Calcutta, 1973.
Дойссен, 1883 – *Deussen P.* Das System des Vedānta. Lpz., 1883.
Дойссен, 1887 – *Deussen P.* Die Sūtra's des Vedānta (übers. von Paul Deussen). Lpz., 1887.
Дойссен, 1922 – *Deussen P.* Vedānta und Platonismus im Lichte der Kantischen Philosopie. B., 1922.
Дойссен, 1957 – *Deussen P.* The Philosophy of the Vedānta. The Vedantasara of Sadananda Yogendra. Calcutta, 1957.
Дойссен, 1972 – *Deussen P.* The System of the Vedānta. L., 1972.
Дойч, 1969 – *Deutsch E.* Advaita Vedānta. A Philosophical Reconstrnction. L., 1969.
Д'Са, 1980 – *D'Sa F.X.* Śabdaprāmāṇyam in Śabara and Kumārila. Vienna, 1980.
Дэмрелл, 1977 – *Damrell J.* Seeking Spiritual Meaning: The World of Vedānta. Beverly Hills–London, 1977.
Елизаренкова, 1972 – *Елизаренкова Т.Я.* Древнейший памятник индийской культуры. – Ригведа. Избранные гимны. М., 1972.
Елизаренкова, 1976 – *Елизаренкова Т.Я.* Об Атхарваведе. – Атхарваведа. Избранное. М., 1976.
Елизаренкова, 1981 – *Елизаренкова Т.Я.* Гимны Скамбхе в «Атхарваведе» – Народы Азии и Африки. 1981, № 5.
Елизаренкова, Топоров, 1979 – *Елизаренкова Т.Я., Топоров В.Н.* Древнеиндийская поэтика и ее индоевропейские истоки. – Литература и культура древней и средневековой Индии. М., 1979.
Елизаренкова, Топоров, 1984 – *Елизаренкова Т.Я., Топоров В.Н.* О ведийской загадке типа brahmodya. – Паремиологические исследования. М., 1984.
Жоль, 1981 – *Жоль К.К.* Сравнительный анализ индийского логико-философского наследия. Киев, 1981.

Загуменнов, 1982 – *Загуменнов Б.И.* Концепция совершенствования личности в системе адвайта-веданта (критический анализ). Автореф. канд. дис. Л., 1982.
Зильберман, 1972 – *Шанкара.* Незаочное постижение (Апарокша-анубхути). Пер. Э. Зильбермана. – Вопросы философии. 1972, № 5.
Зильберман, 1980 – *Зильберман Д.* Приближающие рассуждения о модальной методологии и сумме метафизик. – Россия (Russia). Studi e ricerche a cura di Vittorio Strada. 1980, № 4.
Зильберман, 1988 – *Zilberman D.B.* The Birth of Meaning in Hindu Thonght. Ed. Robert S. Cohen Dordrecht–Boston–Lancaster–Tokyo, 1988.
И-Цзин, 1896 – *I-Ching.* A Record of the Bnddhist Religion (671–695 A.D.). Oxf., 1896.
Иванка, 1964 – *Ivanka E., von.* Plato Christiannus. Ubernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter. Einsiedeln, 1964.
Иванов, 1976 – *Иванов Вяч.Вс.* Очерки по истории семиотики в СССР. М., 1976.
Иванов, 1979 – *Иванов Вяч.Вс.* Эстетическое наследие древней и средневековой Индии. М., 1979.
Инголлс, 1954 – *Ingalls D.H.H.* Śaṃkara's Arguments against the Buddhists. Philosophy East and West. January 1954. Vol. 3, № 4.
Инклюзивизм, 1983 – Inklusivismus. Eine indische Denkform. Herausgeben von Gerhard Oberhammer. Wien, 1983.
Исаева, 1979 – *Исаева Н.В.* Полемика Шанкары с неортодоксальными учениями в комментарии на «Брахма-сутры» – ВДИ. 1979, № 4.
Исаева, 1981 – *Исаева Н.В.* Учение локаятиков по «Сарва-даршана-сиддханта-санграхе». – Уч. зап. Тартуского гос. ун-та. Труды по востоковедению, VI. Языки и культура народов Востока и их рецепция в Эстонии. Тарту, 1981.
Исаева, 1983 – Комментарий Шанкары на «Брахма-сутры» (Публикация первой сутры). Пер., введ, и коммент. Н.В. Исаевой. – Народы Азии и Африки. 1983, № 4.
Исаева, 1983а – *Исаева Н.В.* Учение локаяты по комментарию Шанкары на «Брахма-сутры». – История и культура Центральной Азии. М., 1983.
Исаева, 1984 – *Isayeva N.V.* Śaṅkara and Heterodox Systems in Brahma-Sūtra-Bhāṣya. – Summaries of Papers Presented by Soviet Scholars to the VIth World Sanskrit Conference (October, 1984) in Philadelphia, USA. M., 1984.
Исаева, 1985 – *Исаева Н.В.* Адвайта и пурва-миманса. Комментарий Шанкары на 4-ю сутру Бадараяны. (Пер. с санскр., введ. и коммент.). – Народы Азии и Африки. 1985, № 5.
Исаева, 1985а – *Исаева Н.В.* Концепция индивидуальной души в комментарии Шанкары на «Брахма-сутры». – Древняя Индия. Язык, культура, текст. М., 1985.
Исаева, 1988 – *Исаева Н.В.* Полемика Шанкары с сарвастивадой. – Рационалистическая традиция и современность. Индия. М., 1988.
Исаева, 1989 – *Исаева Н.В.* Шанкара и буддисты в «Комментарии на "Брахма- сутру"». – Буддизм. История и культура. М., 1989.
Исаева, Лысенко, 1984 – *Исаева Н.В., Лысенко В.Г.* /Рец. на:/ *Костюченко В.С.* Классическая веданта и неоведантизм. – Народы Азии и Африки. 1984, № 4.
Камман, 1965 – *Cammann K.* Das System des Advaita aach der Lehre Prakāśātmans. Wiesbaden, 1965.
Кане, 1941 – *Kane P.V.* History of Dharmaśāstra. Vol. 2, pt 1. Poona, 1941.
Карман, 1974 – *Carman J.B.* The Theology of Rāmānuja. An Essay in Interreligious Understanding. New Haven–London, 1974.
Катенина, Рудой, 1980 – *Катенина Т.Е., Рудой В.И.* Лингвистические знания в Древней Индии. – История лингвистических учений. Древний мир. М., 1980.
Кит, 1907 – *Keith A.B.* The Karma-Mīmāṃsā. – Journal of the Royal Asiatic Sosiety, 1907.

Кит, 1921 – *Keith A.B.* The Karma-Mīmāṃsā. L., 1921.
Конзе, 1967 – *Conze E.* Buddhist Thonght in India. Michigan, 1967.
Костюченко, 1970 – *Костюченко В.С.* Интегральная веданта. М., 1970.
Костюченко, 1975 – *Костюченко В.С.* Диалектические идеи в философии джайнизма. – Философские науки. 1975, № 4.
Костюченко, 1977 – *Костюченко В.С.* Вивекананда. М., 1977.
Костюченко, 1983 – *Костюченко В.С.* Классическая веданта и неоведантизм. М., 1983.
Кунджунни Раджа, 1960 – *Kunjunni Raja K.* Indian Theories of Meaning, Madras, 1963.
Кунджунни Раджа, 1963 – *Kunjunni Raja K.* On the Date of Śaṃkarācārya and Allied Problems. – Adyar Library Bulletin. Vol. 24, pt 3–4. 1960.
Куппусвами Шастри, 1937 – *Kuppuswamy Sastri S.* Introdnction. – Maṇḍanamiśra's «Brahma-siddhi». Madras, 1937.
Кьеркегор, 1957 – *Kierkegaard S.* Abschlissende unwissenschaftliche Nachschrift. – Gesammelte Werke. Abt. 16(II). Düsseldorf–Köln, 1957.
Лакомб, 1937 – *Lacombe O.* L'absolu selon le Vedānta. P., 1937.
Леви, 1970 – *Levy J.* Immediate Knowledge and Happiness (Sadhyomukti). The Vedantic Doctrine of Non-Qnality. L., 1970.
Лё Со, 1965 – *Le Saux H.* Sagesse hindoue, mystique chretienne du vedānta à la Trinité. P., 1965.
Лосский, 1967 – *Lossky V.* A l'image et a la resemblance de Dieu. P., 1957.
Лотман, 1970 – *Лотман Ю.М.* Структура художественного текста. М., 1970.
Лотт, 1980 – *Lott E.J.* Vedāntic Approaches to God. Loadon–Basingstoke, 1980.
Лысенко, 1985 – *Лысенко В.Г.* Учение аайшешиков о движении (на материале комментария Прашастапады на ,Вайшешика-сутры.). – Древняя Индия. Язык, культура, текст. М., 1985.
Лысенко, 1986 – *Лысенко В.Г.* Индийская философия природы. Атомизм школы вайшешика. М., 1986.
Лысенко, 1988 – *Лысенко В.Г.* Философия пространства и времени в Индии: школа вайшешика. – Рационалистическая традиция и современность. Индия. М., 1988.
Маеда, 1965 – *Sengaku Mayeda.* The Authenticity of the Bhagavadgītābhāṣya Ascribed to Śaṅkara. – Wiener Zeitschrift fur die Kunde Sud- und Ostasiens. 1965, t. 9.
Маеда, 1973 – Śaṅkara's Upadeśasāhasrī. Critically Edited with Introdnction and Indices by Sengakn Mayeda. Tokyo, 1973.
Майнкар, 1980 – *Mainkar T.G.* The Making of the Vedānta. Delhi, 1980.
Маколей, 1910 – *Macaulay T.B.* Historical Essays. London–Glasgow. 1910.
Макс Мюллер, 1894 – *Max Muller F.* Three Lectures on the Vedānta Philosophy. L., 1894.
Макс Мюллер, 1912 – *Макс Мюллер Ф.* Философия Веданты. М., 1912.
Макс Мюллер, 1973 – *Max Muller F.* The Six Systems of Indian Philosophy. New Delhi, 1973.
Мартэн-Дюбо, 1973 – *Martin-Dubost P.* Çaṅkara et le Vedānta. P., 1973.
Матилал, 1971 – *Matilal B.K.* Epistemology, Logic and Grammar in Indian Philosophical Analysis. Monton–The Hague–Paris, 1971.
Матилал, 1978 – *Matilal B.K.* Foreword. *Granoff Ph.* Pholosophy and Argument in Late Vedanta. Śrī Harṣa's Khaṇḍanakhaṇḍakhādya. Dordrecht–Doston–London, 1978
Махадеван, 1938 – *Mahadevan T.P.M.* The Philosophy of Advaita. L., 1938.
Махадеван, 1952 – *Mahadevan T.P.M.* Gauḍapāda: A Study in Early Advaita. Madras, 1952.
Махадеван, 1957 – *Mahadevan T.P.M.* The Stady of Advaita. L., 1957.
Махадеван, 1968 – *Mahadevan T.P.M.* The Sage of Kañchī. – Preceptors of Advaita. Ed. T.P.M. Mahadevan. Madras, 1968.
Махадеван, 1970 – *Mahadevan T.P.M.* The Hymns of Śaṅkara. Madras, 1970.

Мезенцева, 1988 – *Мезенцева О.В.* Концепция «иллюзорности мира» Шанкары и неоведантизм. – Рационалистическая традиция и современность. Индия. М., 1988.
Менон, Аллен, 1960 – *Menon Y.K. and Allen F.R.* The Pure Principle. An Introduction to the Philosophy of Śaṅkara. Ann Arbor (Michigan), 1960.
Мехта, 1978 – *Mehta J.L.* Heidegger and Vedānta: Reflections on a Questionable Theme. – International Philosophical Quarterly. N.Y., 1978, vol. 18, № 2.
Мёллер, 1966 – *Moeller V.* Die Mythologie der vedischen Religion und das Hinduismus. Stuttgart, 1966.
Миллер, 1962 – *Миллер В.Ф.* Очерки арийской мифологии в связи с древнейшей культурой. – Избранные труды русских индологов-филологов. М., 1962.
Морикини, 1960 – *Morichini G.* History of Early Vedānta. – East and West. IsMEO. Rome, 1960.
Морретта, 1969 – *Morretta A.* Il pensiero Vedānta. Roma, 1968.
Мудгал, 1975 – *Mudgal S.* Advaita of Śaṅkara – a Reappraisal. Delhi, 1975.
Мурти, 1973 – *Murti T.R.V.* Saṃvṛti and Paramārtha in Mādhyāmika and Advaita Vedānta. – The Problem of Two Truths in Buddhism and Vedānta. Dordrecht–Boston, 1973.
Мялль, 1972 – *Мялль Л.* Некоторые проблемы возникновения махаяны. – Центральная Азия в Кушанскую эпоху. Т. 2. М., 1972.
Накамура, 1950 – Хадзиме Накамура. Секи но веданта тецугаку. Токио, 1950.
Накамура, 1962 – *Hajime Nakamura.* The Vedānta As Noticed in Mediaeval Jain Literature. – Indological Studies in Honor of W. Norman Brown. New Haven, 1962.
Накамура, 1968 – *Hajime Nakamura.* Bhāskara, the Vedāntin, in Buddhist Literature. – Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute. Golden Jubilee Volume, Vol.68–69. Poona, 1968.
Накамура, 1983 – *Hajime Nakamura.* A History of Early Vedānta Philosophy. Delhi, 1983.
Ньоли, 1956 – *Gnoli R.* The Aesthetic Experience According to Adhinavagupta. Roma, 1956.
Оберхаммер, 1979 – *Oberhammer G.* Parasārabhaṭṭas Tattvarātnakāraḥ (Osterreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophische-historische Klasse. Bd. 346. Veröffentlichen der Kommission fur Sprachen und Kulturen Südasiens. H. 14. Materialen zur Geschichte der Rāmānuja-Schule, 1). Wien, 1979.
Островская, 1988 – *Островская Е.П.* О месте и роли рационального познания в системе поздней синкретической ньяя-вайшешики. – Рационалистическая традиция и современность. Индия. М., 1988.
Отто, 1926 – *Otto R.* West-östliche Mystik. Vergleich und Unterscheidung zur Wesendeutung. Gotha, 1926.
Отто, 1971 – переиздание.
Падмараджиах, 1963 – *Padmarajiah Y.J.* Jaina Theories of Reality and Knowledge. Bombay, 1963.
Паниккар, 1958 – *Panikkar R.* The Vedic Experience. Poona, 1958.
Патхак, 1892 – *Pathak K.B.* The Date of Śaṅkarācārya. – Indian Antiquary. Vol. 2, Bombay–London, 1892.
Патхак, 1912 – *Pathak K.B.* Bhartṛhari and Kumārila. – Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society, Bombay, 1912, vol. 18.
Пиантелли, 1974 – *Piantelli M.* Śaṅkara e la rinascita del brāhmanesimo. Fossano, 1974.
Пименов, 1988 – *Пименов А.В.* К проблеме формирования учения о праманах в ранней мимансе. – Рационалистическая традиция и современность. Индия. М., 1988.
Потебня, 1905 – *Потебня А.А.* Из записок по теории словесности. Харьков, 1905.
Проблема двух истин, 1973 – The Problem of Two Truths in Buddhism and Vedānta. Ed. and Introd. by M. Sprung. Dordrecht–Boston, 1973.

Пури, 1964 – *Puri B.N.* India under the Kushaṇas. Bombay, 1964.
Пятигорский, 1968 – *Пятигорский А.М.* О психологическом содержании учения раннего буддизма. – Уч. зап. Тартуского гос.ун-та. Труды по востоковедению, выпуск 208. 1968.
Радхакришна Шастри, 1978 – *Vaidya S.V. Radhakrishna Sastri.* Śrī-Śaṅkara-vijaya-makaraṇḍa. Tiruchy, 1978.
Радхакришнан, 1951 – *Radhakrishnan S.* Indian Philosophy. N.Y.–L., 1951.
Радхакришнан, 1956–1957 – Радхакришнан С. Индийская философия. Т. 1–2, М., 1956–1957.
Рамачандра Рао, 1979 – *Ramachandra Rao S.K.* Jīvanmukti in Advaita. Gandhinagar, 1979. Source Material and Methodological Considerations. Bangalore, 1979.
Рамачандра Рао, 1979a – *Ramachandra Rao S.K.* Consciousness in Advaita.
Рену, 1955 – *Renou L.* Les pouvoirs de la parole dans les hymnes védiques. – Etudes vediques et panineennes. T. 1. P., 1955.
Рикёр, 1969 – *Ricoeur P.* Le conflict des interprétations. Essai d'hermeneutique. P., 1969.
Рис-Дэвидс, 1899 – *Rhys Davids T.W.* Dialogues of the Buddha. Vol. 1. Oxf., 1899.
Розенберг, 1918 – *Розенберг О.О.* Проблемы буддийской философии. Пг., 1918.
Романов, 1985 – *Романов В.Н.* Из наблюдений над композицией «Махабхараты» – Древняя Индия. Язык, культура, текст. М., 1985.
Рюпинг, 1977 – *Rüping K.* Studien zur Frühgeschichte der Vedānta-Philosophie. Teil 1. Philologische Untersuchungen zu den Brahmasūtra-Kommentaren des Śaṅkara und des Bhāskara. Wiesbaden, 1977.
Сартр, 1940 – *Sartre J.-P.* L'imaginaire. P., 1940.
Сартр, 1973 – *Sartre J.-P.* Un théâtre de situations. P., 1973.
Сатчидананда Мурти, 1959 – *Satchidananda Murty K.* Revelation and Reason in Advaita Vedānta. London–Waltair–New York, 1959.
Семенцов, 1980 – *Семенцов В.С.* Некоторые проблемы интерпретации брахманической прозы. М., 1980.
Семенцов, 1985 – *Семенцов В.С.* Бхагавадгита в традиции и в современной научной критике М., 1985,
Сен Гупта, 1973 – *Sen Gupta Anima.* Sāṃkhya and Advaita Vedānta: A Comparative Study. Patna, 1973.
Сенгупта, 1959 – *Sengupta B.K.* A Critique on the Vivaraṇa School. Studies in Some Fundamental Advaitist Theories. Calcutta, 1959.
Серебряков, 1971 – *Серебряков И.Д.* Очерки древнеиндийской литературы. М., 1971.
Серебряков, 1979 – *Серебряков И.Д.* Литературный процесс в Индии в VII–XIII веках. М., 1979.
Серебряков, 1983 – *Серебряков И.Д.* Бхартрихари. М., 1983.
Серебряный, 1983 – *Серебряный С.Д.* К анализу поэтики санскритской кавьи (на материале поэмы Калидасы «Облако-вестник»). – Восточная поэтика. Специфика художественного образа. М., 1983.
Сильберн, 1961 – *Silburn L.* Le Vijñāna Bhairava. P., 1961.
Сильберн, 1968 – *Silburn L.* La Mahārthamañjarī de Maheśvarānanda. Avec des extraits du Parimalā. P., 1968.
Сингх, 1985 – *Singh S.* Consciousness as Ultimate Principle. New Delhi, 1985.
Синха Д., 1965 – *Sinha Debabpata.* The Idealist Standpoint. A Study in the Vedāntic Metaphysic of Experience. Santiniketan, 1965.
Синха, 1971 – *Sinha J.* Problems of Post-Śaṃkara Advaita Vedānta. Calcutta, 1971.
Смарт, 1964 – *Smart N.* Doctrine and Argument in Indian Philosophy. L., 1964.
Соссюр, 1977 – *Соссюр Ф., де.* Труды по языкознанию. М., 1977.

Сринивасачари Д., 1913 – *Srinivasacari D.N.* Śaṅkara and Rāmānuja. Madras, 1913.
Сринивасачари П., 1961 – *Srinivasachari P.N.* Advaita and Viśiṣṭādvaita. Bombay, 1961.
Сыркин, 1964 – Брихадараньяка-упанишада. Пер., предисл. и коммент. А.Я. Сыркина. М., 1964.
Сыркин, 1965 – Чхандогья-упанишада. Пер. с санскр., предисл. и коммент. А.Я. Сыркина. М., 1965.
Сыркин, 1967 – Упанишады. Пер. с санскр., предисл. и коммент. А.Я. Сыркина. М., 1967.
Сыркин, 1969 – *Шанкара.* Атмабодха. Пер. А.Я. Сыркина. – Антология мировой философии. Т. 1, ч. 1. М., 1969.
Сыркин, 1971 – *Сыркин А.Я.* Некоторые проблемы изучения упанишад. М., 1971.
Табер, 1983 – *Taber J.A.* Transformative Philosophy. A Study of Śaṅkara, Fichte and Heidegger. Honolulu, 1983.
Татиа, 1951 – *Tatia N.* Studies in Jaina Philosophy. Banaras, 1951.
Теланг, 1929 – *Telang K.T.* The Date of Śaṃkarācārya. – New Indian Antiquary. Vol. 13, 1929.
Темкин, 1975 – *Темкин Э.Н.* Мировоззрение Бхамахи и датировка его трактата «Кавьяланкара». М., 1975.
Топоров, 1960 – Дхаммапада. Пер. с пали, введ. и коммент. В.Н. Топорова. М., 1960.
Топороа, 1979 – *Топоров В.Н.* О двух типах древнеиндийских текстов, трактующих отношение целостности-расчлененности и опасения. Переднеазиатский сборник. III. М., 1979.
Топоров, 1979а – *Топоров В.Н.* Учение Нагарджуны о движении в связи с аксиоматикой раннего буддизма. – Литература и культура древней и средневековой Индии. М., 1979.
Топоров, 1985 – *Топоров В.Н.* Санскрит и его уроки. – Древняя Индия. Язык, культура, текст. М., 1985.
Трипатхи, 1982 – *Tripathi M.S.* A Sketch of the Vedānta Philosophy. New Delhi, 1982.
Туччи, 1925 – *Tucci G.* A Sketch of Indian Materialism. – Proceedings of the First Indian Philosophical Congress. Delhi, 1925.
Туччи, 1958 – *Tucci G.* Minor Baddhist Texts. Pt. 2. IsMeo. Rome, 1958.
Туччи, 1971 – *Tucci G.* Linée di una storia del materialismo indiano. – Opera minora. P. 1. Roma, 1971.
Тхапар, 1961 – *Thapar R.* Aśoka and the Decline of the Mauryas. Oxf., 1961.
Уордер, 1970 – *Warder A.K.* Indian Buddhism. Delhi, 1970.
Уорф, 1960 – *Уорф Б.* Наука и языкознание. – Новое в лингвистике. Вып. 1. М., 1960.
Уркхарт, 1986 – *Urquhart W.S.* The Vedānta and Modern Thought. Delhi, 1986.
Уэймэн, 1973 – *Wayman A.* The Buddhist Tantras. Light on Indo-Tibetan Esotericism. N.Y., 1973.
Уэлинг, 1979 – *Whaling F.* Śaṅkara and Buddhism. – Journal of Indian Philosophy. Dordrecht, 1979, vol. 7, № 1.
Феттер, 1969 – *Vetter T.* Maṇḍanamiśra's Brahmasiddhiḥ Brahmakāṇḍaḥ. Übers., Einl. und Anmerk. Wien, 1969.
Феттер, 1972 – *Vetter T.* Sarvajñātman's Saṃkṣepaśārīrakam. Wien, 1972.
Феттер, 1979 – *Vetter T.* Studien zur Lehre und Entwicklung Śaṅkaras. Wien, 1979.
О'Флаэрти, 1973 – *O'Flaherty W.D.* Ascetism and Eroticism in the Mythology of Śiva. L., 1973.
Фрейденберг, 1978 – *Фрейденберг О.М.* Миф и литература древности. М., 1978.

Хайдеггер, 1959 – *Heidegger M.* Unterwegs zur Sprache. Pfullingen, 1959.
Хайнрих, 1956 – *Heinrich W.* Verklärung und Erlösung im Vedānta. Salzburg–Klosterneuburg, 1956.
Хакер, 1947 – *Hacker P.* Śankarācārya and Śankarabhagavatpāda. Preliminary Remarks Concerning the Authorship Problem. – New Indian Antiquary. 1947, vol. 9.
Хакер, 1947a (исправленный вариант) – *Hacker P.* Kleine Schriften. Wiesbaden, 1978.
Хакер, 1948 – *Hacker P.* Vedānta Studien, 1. Bemerkungen zum Idealismus Śankaras. – Die Welt des Orients. 1948. Bd. 3. Wuppertal.
Хакер, 1949 – *Hacker P.* Upadeśasāhasrī von Meister Shankara. Aus dem Sanskrit ubersetzt und erlautert von Paul Hacker. Religionsgeschichtliche Texte. Herausgeben von Gustav Mensching. H. 2. Bonn, 1949.
Хакер, 1950 – *Hacker P.* Eigentumlichkeiten der Lehre und Terminologie Śankaras: Avidyā, Nāmarūpa. Māyā, Īśvara. – Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. 1950, Bd. 100.
Хакер, 1951 – *Hacker P.* Untersuchungen uber Texte des frühen Advaitavāda. 1. Die Schuler Śankaras. Mainz. Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Abhandlungen. Geistes- und Sozialwissenschaftliche Klasse. Jg. 1950, № 26. Wiesbaden, 1951.
Хакер, 1951a – *Hacker P.* Jayantabhaṭṭa und Vācaspatimiśra, ihre Zeit und ihre Bedeutung fur die Chronologie des Vedānta. – Beiträge zur indischen Philologie und Altertumskund. Walter Schubring zum 70. Geburtstag dargebracht von der deutschen Indologie. (Alt- un Neu-Indische Studien, 7) Hamburg, 1951.
Хакер, 1952 – *Hacker P.* Die Lehre von den Realitatsgraden im Advaita-Vedānta. – Zeitschrift fur Missionswissenschaft und Religionswissenschaft. Münster/Westfalen, 1952, Bd. 36.
Хакер, 1953 – *Hacker P.* Vivārta. Studien zur Geschichte der illusionistischen Kosmologie und Erkenntnistheorie der Inder. Mainz. Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen. Geistes. und Sozialwissenschaftliche Klasse. Jg. 1953, № 5. Wiesbaden, 1953.
Хакер, 1961 – *Hacker P.* /Рец. на:/ *Vecchiotti I.* Pensatori dell'India contemporanea. Roma, 1959. – Zeitschrift fur Deutchen Morgenlandischen Gesellschaft. 1961, № 111.
Хакер, 1962 – *Hacker P.* /Рец. на:/ *Eliade M.* Yoga, Unsterblichkeit und Freiheit. Zürich und Stuttgart, 1960 – Zeitschrift fur Missionswissenschaft und Religionswissenschaft. Münster/Westfallen. 1962, № 46.
Хакер, 1965 – *Hacker P.* Relations of Early Advaitins to Vaiṣṇavism. – Wiener Zeitschrift fur die Kunde Süd- und Ostasiens. 1965, Bd. 9.
Хакер, 1968 – *Hacker P.* Śankara der Yogin und Śankara der Advaitin. Einige Beobachtungen. – Beiträge zur Geistesgeschichte Indiens. Festschrift für Erich Frauwallner. Aus Anlass seines 70. Geburtstages herausgegeben von G. Oberhammer. Wien, 1968.
Хакер, 1972 – *Hacker P.* Notes on the Māṇḍūkyopaniṣad and Śankara's Āgamaśāstravivaraṇa. – India Maior. Congratulation Volume Presented to J. Gonda. Ed. by J. Ensink and P. Gaeffke. Leiden, 1972.
Хакер, 1974 – *Hacker P.* /Рец. на:/ *Otto R.* Westöstliche Mystik. 3. Auflage, München, 1971. Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft. Münster/ Westfalen. 1974. Bd. 58.
Хакер, 1978 – *Hacker P.* Kleine Schriften. Herausgegeben von Lambert Schmithausen. Wiesbaden, 1978.
Хальбфас, 1976 – *Halbfass W.* Zur Theorie der Kastenordnung in der indischen Philosophie. Guttingen, 1976.
Хальбфас, 1983 – *Halbfass W.* Studies in Kumārila and Śankara. Reinbek, 1983.
Хван-Сю- Ки, 1971 *Hoang Su Quy.* Le Moi qui me dépasse selon le Vedānta. Étude du

concept d'Ātman chez Śaṅkara et dans les Upaniṣad sous son aspect de densité et d'interiorité. Saigon, 1971.

Хириянна, 1976 – *Hiriyanna M.* Outlines of Indian Philosophy. Bombay, 1976.

Чандрадхар Шарма, 1952 – *Chandradhar Sharma Ch.* Dialectic in Buddhism and Vedānta. (A Thesis...). Banaras, 1952.

Чаттерджи, Датта, 1954 – *Чаттерджи Ч.С., Датта Д.Д.* Древняя индийская философия. М., 1954.

Чаттопадхьяя, 1966 – *Чаттопадхьяя Д.* История индийской философии. М., 1966.

Чинтамани, 1927 – *Chintamani T.R.* The Date of Śaṅkara. – Journal of Oriental Research. Madras, 1927, vol. 3.

Щербатской, 1962 – *Щербатской Ф.И.* К истории материализма Индии. – Избранные труды русских индологов-филологов. 1962.

Щербатской, 1988 – *Щербатской Ф.И.* Избранные труды по буддизму. М., 1988.

Эбелинг, 1966 – *Ebeling H.* Meister Eckharts Mystik. Studien zu den Geisteskämpfen um die Wende des 13. Jahrhunderts. Neudruck. Aahen, 1966.

Эджертон, 1929 – Mīmāṃsā Nyāya Prakāśa. New Haven, 1929.

Эйхенбаум, 1969 – *Эйхенбаум Б.* О поэзии. Л., 1969.

Эко, 1978 – *Eco U.* Il nome della rosa. Roma, 1978.

Экхарт (лат.) – *Meister Eckhart.* Lateinische Werke. Stuttgart.

Экхарт (нем.) – *Meister Eckhart.* Deutsche Werke. Stuttgart.

Элиот, 1954 – *Eliot Ch.* Hinduism and Buddhism. Vol. 1–3. N.Y., 1954.

Энциклопедия индийской философии, 1981 – Encyclopaedia of Indian Philosophies: Advaita Vedānta up to Śaṃkara and His Pupils (Ed. by Karl H. Potter). Princeton, 1981.

Юлен, 1978 – *Hulin M.* Le principe de l'égo dans la pensée indienne classique. La notion d'ahaṃkāra. P., 1978.

Якоби, 1911 – *Jacobi H.* The Dates of the Philosophical Sūtras of the Brāhmans. – Journal of American Oriental Society. 1911, vol. 31.

Якоби, 1968 – *Jacobi H.* Introduction. – Sacred Books of the East. Vol. 65. The Jaina Sūtras. Pt 2. Delhi, 1968.

Якобсон, 1985 – *Якобсон Р.* Ретроспективный обзор работ по теории стиха. – Избранные работы. М., 1985.

Якобсон, 1985а – *Якобсон Р.* Лингвистика и ее отношение к другим наукам. – Избранные работы. М., 1985.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

Абхинавагупта (Abhinavagupta) 49, 159, 161
Аверинцев С. 142, 161
Агни (Agni) 40
Алиханова Ю. 161, 162
Амарука (Amarūka) 147
Анандабодха (Ānandabodha) 36
Анандавардхана (Ānandavardhana) 110, 161
Анандагири (Ānandagiri) 39, 40, 50
Анандаджняна (Ānandajnāna) 51
Аникеев Н. 141
Антаркар В. (Antarkar V.) 39
Антонова К. 18
Апастамба (Apastamba) 52
Арджуна (Arjuna) 3
Арьямба см. Шиватарака (Āryāmbā)
Асанга (Asaṅga) 31
Атмасварупа (Ātmasvarūpa) 143
Ауробиндо Гхош (Aurobindo Ghosh) 136, 139
Ашвагхоша (Asvaghoṣa) 140
Ашока (Asoka) 16, 140

Бадараяна (Bādarāyaṇa) 10, 20-22, 43, 55, 56, 60, 75, 79, 88, 96, 110, 113, 115, 117, 118, 140, 143, 153, 160, 162
Бальмонт К. 138
Баллантайн Дж. (Ballantyne J.) 138
Барт К. (Barth K.) 159
Барт Р. (Barthes R.) 164
Белатхипутта Санджая (Belathiputta Sanjaya) 140
Белвалкар С. (Belvalkar S.) 14, 51, 53
Беркли Дж. (Berkeley G.) 138
Бернар Клервоский (Bernard de Clairvaux) 11
Биардо М. (Biardeau M.) 144, 148
Бонгард-Левин Г. 18, 140
Брахма (Brahma) 40, 147
Брихаспати (Bṛhaspati) 141
Бронкхорст Й. (Bronkhorst J.) 85
Брюкнер Х. (Brückner H.) 161
Будда (Buddha) 14, 18, 32, 79, 102, 140, 141, 154
Бультман Р. (Bultmann R.) 159
Бхартрипрапанча (Bhartṛprapanca) 23
Бхавани (Bhavanī) 53
Бхартрихари (Bhartṛhari) 24-27, 34, 37, 47, 66, 107, 109, 110, 143, 144, 161
Бхаскара (Bhāskara) 9, 23, 35, 79, 95, 118, 127, 129, 143, 146
Бхаттачарья В. (Bhattacharya V.) 27, 31, 47
Бхикшу С. (Bhikshu S.) 85, 86
Бху (Bhū) 134
Бэшем А. (Basham A.) 140

Вайсгербер Л. (Weisgerber L.) 112
Валлабха (Vallabha) 36, 135, 143
Валлезер М. фон (Walleser M. von) 5, 27, 100
Варуна (Varuṇa) 40
Васубандху (Vasubandhu) 33, 37, 95, 96, 99, 158
Ватсьяяна (Vātsyāyana) 148
Вачаспатимишра (Vācaspatimisra) 21, 36, 47, 51, 67, 127
Ваю (Vayu) 135
Ведавьяса (Vedavyāsa) 148
Веккиотти И. (Vecchiotti I.) 6
Венкатанатха (Veṅkaṭanātha) 57, 132, 135

Вивекананда (Vivekānanda) 136, 139
Виджняканда (Vijnākāṇḍa) 40
Видьядхираджа (Vidyādhirāja) 40
Видьяранья (Vidyāraṇya) 39, 50, 116
Видьяшанкара (Vidyāśaṅkara) 39
Вимуктатман (Vimuktātman) 27, 36, 37
Винтерниц М. (Winternitz M.) 46
Виндишман Ф. (Windischmann F.) 138
Витгенштейн Л. (Wittgenstein L.) 159
Вишну (Viṣṇu) 3, 21, 40, 43, 50, 53, 118, 131, 141
Волошин М. 138, 139
Вьяса (Vyāsa) 21
Вьясатиртха (Vyāsatīrtha) 135
Вьясачала (Vyāsācala) 39

Гамбхирананда (Ganbhīrānanda) 139
Гардона Дж. (Gardona G.) 162
Гаудапада (Gauḍapāda) 5, 7-9, 20, 24, 27-33, 37, 42, 47, 52, 92, 118, 139, 144-146
Гессе Г. (Hesse H.) 139
Глазенапп Х. фон (Glasenapp H. von) 5
Говинда (Govinda) 27, 42, 43, 53, 146
Говинданатха (Govindanātha) 40
Говиндапада см. Говинда (Govindapāda)
Госала Маkхали (Gosala Makhali) 14, 140
Гранофф Ф. (Granoff Ph.) 32
Гумилев Н. 139
Гупты /днинастня/ (Gupta) 16, 17
Гуссарль Э. (Husserl E.) 125, 150
Гхурье Г. (Ghyrya G.) 49
Гюнтар Г. (Günter H.) 141

Дакшинамурти (Dakṣiṇāmūrti) 43, 53
Дасгупта С. (Dasgupta S.) 5, 8, 10, 21, 32, 46, 72, 95, 96, 100, 141, 158
Датте В. (Datte V.) 139
Джаймини (Jaimini) 21, 107, 160
Джаяраши Бхатта (Jayarāsi Bhaṭṭa) 148
Джаятиртха (Jayatīrtha) 135
Де Смет Р. (De Smet R.) 148
Демьевилль П. (Démieville P.) 47
Денифле Г. (Denifle H.) 150
Дешпанде Б. (Deshpande B.) 136
Дигнага (Diṅnāga) 47, 96, 157
Дойссен П. (Deussen P.) 4, 5, 21, 28, 125, 149
Дравида (Draviḍa) 24
Драмида см. Дравида (Dramiḍa)
Д Са Ф. (D'Sa F.) 108
Дурга (Durgā) 134, 141
Дхармакирти (Dharmakīrti) 47, 95, 96, 148, 157

И-Цзин (I Ching) 16
Иванка Э. фон (Ivànka E. von) 64
Иванов Вяч. 138
Иванов Вяч. Вс. 151
Ильин Г. 140
Инголлс Д. (Ingalls D.) 47, 49, 79, 88
Иоанн /евангелист/ 26

Кали (Kali) 141
Камалашила (Kamalasīla) 47, 69, 72, 152
Кане П. (Kane P.) 142
Канада (Kaṇāda) 117
Канишка (Kaniṣka) 16, 140
Кассапа Пурана (Kassapa Purāṇa) 140
Катенина Т. 144
Каутилья (Kauṭilya) 141
Каччаяна Пакудха (Kaccayana Pakudha) 140
Керуак Дж. (Karouac J.) 139
Кесакамбалин Аджита (Kesakambalin Ajita) 140
Кит А. (Keith A.) 21, 46, 100
Кларк А. (Clarke A.) 144
Конзе Э. (Conze E.) 100
Костюченко В. 73, 136, 139
Котовский Г. 18
Кришна (Kṛṣṇa) 3, 53, 134, 135
Кудашова М. 139
Кумарила (Kumārila) 34, 43, 44, 47, 66, 98, 102, 107-109, 147, 160

Кунджунни Раджа К. (Kunjunni Raja K.) 47, 144, 147, 157
Куппусвами Шастри С. (Kuppuswami Sastri) 34, 47
Кхандоба (Khaṇḍoba) 49
Кьеркегор С. (Kierkegaard S.) 3, 103, 159

Лакомб О. (Lacombe O.) 5
Лакшми (Lakṣmī) 134
Лосский В. 64
Лысенко В. 6, 139
Лютер М. (Luther M.) 3

Мадхава Саява (Mādhava Sāyana) 39
Мадхавачарья (Mādhavācārya) 4, 39, 50, 59, 61, 62, 162
Мадхва (Madhva) 28, 36, 132-135, 143
Мадхусудана Сарасвати (Madhusūdana Sarasvatī) 36, 37
Маеда С. (Mayeda Sengaku) 48, 52, 54, 55, 114, 139, 162
Макдонелл А. (Macdonall A.) 46
Маколей Т. (Macaulay T.) 141
Макс Мюллер Ф. (Max Müllar F.) 5, 46, 138
Манданамишра (Maṇḍanamisra) 24, 34-37, 40, 44, 127, 146, 147
Манималла (Maṇimalla) 49
Манн Т. (Mann Th.) 139
Матилал Б. (Matilal B.) 57, 144
Маурьи /династия/ (Maurya) 16, 17
Махавира (Mahāvīra) 14
Махадеван Т. (Mahadevan T.) 6, 8, 27, 31, 32, 50, 53, 144
Медхатитха (Medhātitha) 141
Мехта Дж. (Mehta J.) 151
Мёллер Ф. (Moeller F.) 140
Милинда /Менандр/ (Miliṇḍa) 149
Морикиин Дж. (Morichini G.) 147
Мудгал С. (Mudgal S.) 9, 15
Мурти Т. (Murti T.) 101

Нагарджуна (Nāgārjuna) 31, 33, 49, 56, 75, 100-102, 140, 145, 153, 158
Накамура Х. (Nakamura Hajime) 47, 48, 73, 147, 152
Нараяна-Вишну (Narāyaṇa-Viṣṇu) 118, 128
Натапутха Нигантха (Nataputha Niganatha) 140
Натхамуни (Nāthamuni) 128
Нилакантха Бхатта (Nīlakantha Bhaṭṭa) 46
Нимбарка (Nimbārka) 23, 117, 132, 133, 135, 143
Ницше Ф. (Nietzsche F.) 5

Оккам (Occam) 94
Отто Р. (Otto R.) 5, 54, 64, 138, 148

Падмапада (Padmapāda) 43, 51, 52, 121, 126, 143, 146, 147, 162
Падмараджиах С. (Padmarajiah S.) 73
Паниккар Р. (Panikkar R.) 108
Панини (Pāṇini) 25, 117, 140
Патанджали (Patanjali) 25
Патхак К. (Pathak K.) 46, 47
Пашупати (Pasupati) 38, 59
Пиантелли М. (Piantelli M.) 6, 38-40, 46, 54
Пиллаи Локачарья (Pillai Lokācārya) 132
Платон (Plato) 5
Потебня А. 151
Прабхакара (Prabhākara) 43, 44, 107, 160
Пракашананда (Prakāsānanda) 95, 127
Пракашатман (Prakāsātman) 36, 116, 126, 146
Притхивидхара (Prithīvidhara) 44
Псевдо-дионисий Ареопагит (Pseudo Dionisios Areopagites) 64
Пури Б. (Puri B.) 140

Раджачудамани Дикшита (Rājacūḍāmaṇi Dikṣita) 40
Радхакришна Шастри С. (Radhakṛṣṇa Sāstri S.) 38, 147
Радхакришнан С. (Radhakrishnan S.) 5, 6, 9, 13, 92, 100
Рамакришна (Rāmakṛṣṇa) 136
Рамануджа (Rāmānuja) 4, 9, 23, 28, 36, 57, 88, 89, 115-119, 122, 123, 125, 128-133, 140, 143, 155, 163
Рамачандра Рао (Rāmacandra Rao) 163

Ранаде Р. (Ranade R.) 14
Рикёр П. (Ricoeur P.) 126, 164
Рис-Дэвидс Т. (Rhys-Davids T.) 60, 148
Розенберг О. 93
Роллан Р. (Rollan R.) 139
Рудой В. 144
Рудрата (Rudraṭa) 162
Рюпинг К. (Rüping K.) 6

Садананда (Sadānanda) 40
Самантабхадра (Samāntabhadra) 71
Санандана (Sanandana) 147
Сарасвати (Sarasvatī) 49, 147
Сарнаджнятман (Sarvajnātman) 36, 116, 127
Сартр Ж.-П. (Sartre J.-P.) 162
Сатчидананда Мурти К. (Satchidananda Murty K.) 6, 65, 115, 162
Сепир Э. (Sapir E.) 112
Серебряков И. 143
Сильберн Л. (Silburn L.) 148
Смарт Н. (Smart N.) 9
Соллерс Ф. (Sollers Ph.) 164
Сомадена (Somadeva) 47
Сомананда (Somānanda) 49
Соссюр Ф. де (Saussure F. de) 151
Сринивасачари Д. (Srinivasachari D.) 5
Срнивасачарн П. (Srinivasachari P.) 5
Стхирамати (Sthiramati) 158
Сундарапандья (Sundarapāṇḍya) 24, 143
Сурешвара (Suresvara) 36, 37, 44, 51, 126, 127
Сэлинджер Дж. (Salinger J.) 139

Табер Дж. (Taber J.) 125, 164
Танка (Ṭaṅka) 23
Татиа Н. (Tatia N.) 73
Татхагата см. Будда (Tathāgata)
Теланг К. (Telang K.) 47
Тнбо Дж. (Thibaut G.) 139
Тиле К. (Thiele K.) 46
Топоров В. 151
Торо Г. (Thoreau H.) 138
Тотака (Toṭaka) 51
Туччн Дж. (Tucci G.) 47, 59, 67, 149
Тхапар Р. (Thapar R.) 140

Уордер А. (Warder A.) 140
Упаварша (Upavarṣa) 22, 23
Утпаладева (Utpaladeva) 49
Уэймэн А. (Wayman A.) 141
Уэлинг Ф. (Whaling F.) 8, 32, 33, 48, 100
Уорф Б. (Whorf B.) 112

Фаулкс Т. (Faulks T.) 138
Феттер Т. (Vetter T.) 6, 48, 147, 162
Фнхте И. (Fichte J.) 125
О'Флаэрти В. (O'Flaherty W.) 141
Фома Аквинский (Thomas Aquinas) 11, 65, 111, 126, 161
Франциск Ассизский (Frances d'Assisi) 3
Фрауваллььнер Э. (Frauwallner E.) 147
Фрейденберг О. 151

Хайдеггер М. (Heidegger M.) 66, 125, 151, 159, 164
Хакер П. (Hacker P.) 6, 8, 12, 13, 33, 49-52, 54, 64, 65, 138-140, 148, 162
Хаксли О. (Huxeley A.) 139
Хальбфас В. (Halbfass W.) 6, 160, 162
Харнбхадра (Haribhadra) 17, 61, 149, 152
Харша (Harṣa) 16
Хафтон Дж. (Haughton G.) 138
Хириянна М. (Hiriyanna M.) 5
Хрнстос 3, 103, 142

Чайтанья (Caitanya) 135
Чандрагупта (Candragupta) 17
Чандракиртн (Candrakīrti) 102
Чидвиласаятн (Cidvilāsayati) 39
Чинтамани Т. (Chintamani T.) 46, 47, 147
Читсукха (Citsukha) 36, 38-40, 43, 126
Чурнин см. Шивагуру (Cūrṇin)

Шабара (Sabara) 23, 108, 109, 160
Шаванн А. (Chavannes H.) 161
Шанкарамишра (Sankaramisra) 39
Шанкарананда (Sankarānanda) 39

Шантаракшита (Sāntarakṣita) 47, 61, 69, 72, 157
Шарма Ч. (Sharma C.) 9
Шива (Siva) 3, 13, 40-43, 45, 49, 53, 78, 113, 141, 146
Шивагуру (Sivaguru) 40, 41
Шиватарака (Sivatārakā) 40-43
Шлейермахер Ф. (Schleiermacher F.) 159
Шмитхаузен Л. (Schmithaueen L.) 6
Шопенгауэр А. (Schopenhauer A.) 125, 138
Шри (Srī) 134
Шрихарша (Srīharṣa) 32,102,126,159
Штейнкелльнер Э. (Steinkellner E.) 148

Щербатской Ф. (Stcherbatsky Th.) 17, 60, 83, 90, 97, 100

Эбелинг Г. (Ebeling H.) 65
Энагрий Понтийский (Evagrius Pontius) 64
Эджертон (Edgerton F.) 161
Эйхенбаум Б. 66
Эко У. (Eco U.) 159
Экхарт Мейстер (Eckhart Meieter) 5, 11, 64, 65, 150, 159
Элиаде М. (Eliade M.) 12
Элиот Ч. (Eliot Ch.) 10, 16, 17
Эмерсон Р. (Emerson R.) 138

Ядава (Yādava) 23, 128
Яджнешвара Шастри (Yajnesvara Sāstri) 46
Яджнялалкья (Yajnavalkya) 64
Якоби Г. (Jacobi H.) 14, 21
Ямуна (Yamunā) 23, 128

абхава (abhāva) 83-85, 90, 131
абхаутика (abhautika) 76
абхеда (abheda) 32, 132
аварана (avaraṇa) 126
авасту (avastu) 83
авастха (avasthā) 28
аватара (avatāra) 3, 131, 138
аваччхеда-вада (avaccheda-vāda) 117, 127
авидья (avidyā) 35, 36, 52, 63, 69, 74, 84, 85-91, 97, 102, 103, 116, 119-122, 126, 127, 129, 130
авидья-ниврити (acidyā-nivṛtti) 35
авиродха (avirodha) 22
авьябхичара (avyabhicāra) 164
агама (āgama) 62, 65, 71, 131, 134
агама-вит (āgama-vit) 24
агантука (āgantuka) 117
адвайта (advaita) 5, 7-11, 13, 23, 25, 27, 29, 30, 32, 35-37, 39, 45, 49, 53, 54, 56, 57, 59-64, 66-69, 72, 74-78, 84-89, 91-95, 97, 98, 101-106, 109-112, 114, 115, 117-122, 124, 125-129, 131, 132, 142, 143, 149, 156, 163
адвайта-веданта (advaita-vedānta) 4, 29, 32, 36, 59, 126, 150
аджати (ajāti) 30
адажива (ajīva) 71, 52
аджива (ājīva) 140
адживака (ājīvaka) 140
адживика (ājīvika) 14, 17, 140
адришта (adṛṣṭa) 70
адхара (ādhāra) 131
адхикарана (adhikaraṇa) 22, 75, 117, 143
адхьяпака (adhyāpaka) 142
адхьяропа (adhyāropa) 24
адхьяропа-апавада (adhyāropa-apavāda) 24
адхьяса (adhyāsa) 63, 64, 87, 151
адхьятма (adhyātma) 80
адхьяя (adhyāya) 22
аканкша (ākāṅkṣā) 109
акаша (ākāsa) 61, 83, 85, 91, 117, 149, 153
алая-виджняна (ālaya-vijnāna) 99, 158
амная (āmnaya) 19
амрита (amṛta) 113, 146
анабхилапья (anabhilāpya) 103
анавастха (anavasthā) 102, 109
анади (anādi) 89
анади-нитьята (anādi-nityatā) 110
анвая-вьятирека (anvaya-vyatireka) 115, 162
анвикшики (ānvīkṣikī) 141
аннамайя (annamaya) 61
антарьямин (antaryāmin) 131
антахкарана (antaḥkaraṇa) 77, 82, 121, 122
ану (aṇu) 76
анувада (anuvāda) 75, 110, 112
анумана (anumāna) 62, 71, 131, 134
анупалабдхи (anupalabdhi) 62
анупрамана (aṇupramāṇa) 134
ануснара (anusvāra) 29
анша (aṃsa) 76
аньоньяшрая (anyonyāsraya) 102
анэкантатна (anekāntatva) 72
анэкатмака (anekātmaka) 73
апаравидья (aparavidyā) 58, 102, 121
апарокша (aparokṣa) 98

апаурушея (apauruṣeya) 134
апраматритва (apramātṛtva) 64
апратисанкхья-ниродха (aprati-saṃkhyā-nirodha) 83
апритхаксиддха (apṛthaksiddha) 129
араньяка (āraṇyaka) 19
артха-бхавана (artha-bhāvanā) 109
артхавада (arthavādā) 106, 107, 110
артхапатти (arthāpatti) 62
арча (arca) 131
асанскрита (asaṃskṛta) 83
асанскрита-дхарма (asaṃskṛta-dharma) 79
асарваджнятва (asarvajnatva) 109
асаткарья-вада (asatkāryavāda) 87, 89
аспарша-йога (asparsa-yoga) 31
асрава (āsrava) 71, 152
асраштритва (asraṣṭṛtva) 110
астика (āstika) 18
атишая (atisaya) 89
атман (ātman) 7, 10, 23, 24, 27, 29, 30, 32, 35, 36, 43, 45, 49, 52, 58, 60-66, 68-70, 74-77, 79, 82-84, 87, 92, 95, 96, 98, 99, 101, 104, 106, 107, 110, 111, 116-119, 121, 122, 129-132, 143, 145, 147, 155, 158, 160, 162
аупачарика (aupacārika) 75
аханкара (ahaṇkāra) 72, 121, 122
аханкарин (ahaṃkārin) 122
ахетуджа (ahetuja) 83, 85
ачара (ācāra) 142
ачарьопадеша (ācāryopadesa) 142
ачарья (ācārya) 20, 142
ачарья-дешия (ācārya-desīya) 20
ачит (acit) 128, 130
ашрая (āsraya) 36, 68, 80, 88, 126

баддха (baddha) 71, 132, 135
бархаспатья-мата (barhaspatya-mata) 141
бахьяртха (bāhyārtha) 81
биджа (bīja) 25, 161
бимба (bimba) 116
бимба-пратибимба-вада (bimba-pratibimba-vāda) 116, 117, 126, 134
бинду (bindu) 29
бодхисаттва (bodhisattva) 17
брахма-джиджняса (brahma-jījnā-sā) 63, 115
брахма-канда (brahma-kāṇḍa) 27
Брахман (hrahma) 4, 7, 20, 22-27, 29, 31-36, 59, 63-65, 67, 74, 75, 78, 84, 87, 88, 90, 91, 96-98, 101, 103, 104, 106, 107, 109, 111, 113-115, 116-122, 124, 126-135, 142, 143, 145
брахман (brahma) 15, 41, 45
брахмана (brāhmaṇa) 19
брахмачарин (brahmacārin) 140
брих (bṛh) 26
буддха (buddha) 31
буддхи (buddhi) 77, 82, 94, 97, 117, 122
бхава (bhāva) 84, 86, 90, 102
бхава-адвайта (bhāva-advaita) 35
бхавана (bhāvanā) 108, 161
бхава-рупа (bhāva-rūpa) 85
бхага (bhāga) 118
бхагават/бхагаван/ (bhagavat) 20, 51
бхагаватпада (bhagavatpāda) 51
бхагаватпуджьяпада (bhagavatpūj-yapāda) 51
бхакти (bhakti) 36, 122, 128, 132, 135
бхамати (bhāmatī) 36
бхаутика (bhautika) 80
бхашья (bhāṣya) 51
бхашьякара (bhāṣyakāra) 52
бхеда (bheda) 133
бхеда-абхеда (bheda-abheda) 22, 23, 127-129, 132, 133, 135
бхоктри (bhoktṛ) 122
бхрама (bhrama) 30
бхранта (bhrānta) 81
бхута (bhūta) 76, 80
бхута-вада (bhūta-vāda) 110

вада (vāda) 56
ваджра (vajra) 151
ваджраяна (vajrayāna) 16, 141
вайбхашика (vaibhāṣika) 79, 81, 82, 96
вайкхари (vaikharī) 25
вайнашика-мата (vaināsika-mata) 79
вайшванара (vaisvānara) 28

вайшешика (vaiseṣika) 6, 17, 18, 22, 25, 30, 39, 81, 87, 89, 117, 133, 135, 141
вак (vāk) — см. вач
вакрокти (vakrokti) 113
вакья (vākya) 25
ванапрастха (vanaprastha) 140
варна (varṇa) 15, 19
варна-нитьята (varṇa-nityatā) 109
варнашрама-вьявастха (varṇāsrama-vyavasthā) 15
васана (vāsanā) 97, 99
вач (vāc) 25
веда (veda) 4, 7, 11, 18, 19, 20, 24, 26, 35, 38, 41, 61, 106, 107, 110, 112,127, 134, 141, 142, 145, 160, 162
веда-вачана (veda-vācana) 108
веда-мулатва (veda-mūlatva) 105
веда-праманья (veda-prāmāṇya) 105
ведана (vedanā) 83, 86, 54
веданга (vedāṅga) 41
веданта (vedānta) 4, 5, 7, 10, 13, 18, 20, 21, 24, 30-32, 35, 37, 41, 47, 49, 57, 71, 77, 106, 118, 124, 126, 127, 129, 133, 136, 138, 139, 141, 144, 150, 163
вибхрама (vibhrama) 67
вибхрама-вивека (vibhrama-viveka) 67
вибху (vibhu) 76, 116
виварана (vivaraṇa) 36, 51, 126, 127
виварта (vivarta) 87, 88
виварта-вада (vivarta-vāda) 87, 116
видеха-мукти (videha-mukti) 163
виджая (vijaya) 38
виджигитсу (vijigitsu) 57
виджняна (vijnāna) 30, 79, 82, 83, 86, 94, 99, 154
виджнянавада (vijnānavāda) 10, 26, 27, 31, 33, 49, 78, 83, 93, 94, 95-98, 101, 120, 127 156, 157
виджняна-матрата (vijnāna-mātratā) 158
виджняпти-матрата (vijnapti-mātratā) 95
видхи (vidhi) 106, 107, 131
видья (vidyā) 58, 63, 64, 69, 117, 121
викальпа (vikalpa) 101
викшепа
вимарша (vimarsa) 49
винаша (vināsa) 79
випака (vipāka) 95
вируддха
вируддха-дхарма (viruddha-dharma) 74
витанда (vitaṇḍa) 56, 57, 149
витарага (vītarāga) 57
вишада (viṣaḍa) 71
вишаин (viṣayin) 148
вишая (viṣaya) 82, 148, 160
вишая-виджняпти (viṣaya-vijnapti) 95
вишаятва (viṣayatva) 160
вишешана (viseṣaṇa) 122, 129
вишешья (viseṣya) 129
вишишта-адвайта (visiṣṭa-advaita) 5, 116, 119, 122, 123, 124, 128-133, 135, 155
вишуддха-адвайта (visuddha-advaita) 35
вритти (vṛitti) 121
вьябхичара (vyabhicāra) 162
вьявахара (vyavahāra) 102
вьявахара-гуна (vyavahāra-guṇa) 130
вьявахарика (vyāvahārika) 58, 63, 67, 75, 76, 102, 103
вьявахарика-видья (vyāvahārika-vidyā) 102
вьякарана (vyākaraṇa) 26
вьяпара (vyāpāra) 93
вьяпти (vyāpti) 131

гауна (gauṇa) 112
грахака (grāhaka) 82, 94
грахана (grahaṇa) 81
грахья (grāhya) 82, 94
грихастха (gṛhastha) 44, 140
гудха (gūḍha) 145
гунавада (guṇavāda) 110
гуру (guru) 20, 135, 142
гуру-шишья-парампара (guru-siṣya-parampara) 110
гхата (ghaṭa) 44, 45

дама (dama) 163
данда (daṇḍa) 48
дандин (daṇḍin) 48

даршана (darsana) 13, 18, 55
дашанамин (dasanāmin) 48
двайта (dvaita) 133-135
двайта-адвайта (dvaita-advaita) 117, 132
двайта-веданта (dvaita-vedānta) 41, 133
двиджа (dvija) 19
деха (deha) 69
деха-дхарма (deha-dharma) 69
дехатма-вада (dehātmavāda) 60
джагарита (jāgarita) 28
джада (jaḍa) 61, 117, 129, 134
джада-бхута (jaḍa-bhūta) 61, 68
джалпа (jalpa) 56
джара-марана (jarā-maraṇa) 86
джати (jāti) 86
джива (jīva) 36, 69, 71, 75-77, 91, 112, 114-123, 126, 127, 129-132, 134, 152
дживан-мукти (jīvan-mukti) 118, 148, 163
джняна (jnāna) 31, 117, 148
джняна-канда (jnāna-kāṇḍa) 23
джняна-карма-самуччая (jnāna-karma-samuccaya) 143, 146
джнятри (jnātṛ) 117, 148
джнях (jnaḥ) 117
дигамбара (digambara) 47, 71
дигвиджая (digvijaya) 38, 48
диттхи (diṭṭhi) 15
доша (doṣa) 75
дравья (dravya) 72
драштри (drāṣṭṛ) 91
(dṛṣṭānta) 161
дришти-сришти (dṛṣṭi-sṛṣṭi) 95, 127
дурмарана (durmaraṇa) 42
дхарма (dharma) 107, 108, 153, 154, 160
дхармабхута-джняна (dharmabhūta-jnāna) 130, 131
дхарма-дхармин-бхава (dharma-dharmin-bhāva) 74, 91, 129
дхармин (dharmin) 74
дхату (dhātu) 82, 158
дхвани (dhvani) 110, 114, 161
дхьяна (dhyāna) 31

индрия (indriya) 81, 122, 155
ишвара (īsvara) 22, 31, 63, 70, 75, 77, 89, 91, 97, 103, 110-112, 117, 118, 123, 124, 126, 128-134, 155

йога (yoga) 7, 8, 12, 18, 31, 33, 141
йогачара (yogācāra) 93, 94, 96, 97
йогьята (yogyatā) 109

кальпита (kalpita) 81
канда (kāṇḍa) 23, 25
карана (karaṇa) 97
карана
каранавастха (karaṇāvasthā) 129
каранасьятма-бхута (kāraṇasyātmabhūta) 98
карика (kārikā) 24, 27, 29, 31-33, 143
карма (karma) 14, 23, 62, 71, 85, 87, 97, 98, 114, 117, 118, 120-122, 131, 148, 149
карма-канда (karma-kāṇḍa) 23
картри (kartṛ) 148
кевала-прамана (kevala-pramāṇa) 134
клишта (kliṣṭa) 83
крама-даршана (krama-darsana) 148
критснатва (kṛtsnatva) 129
кула-даршана (kula-darsana)
кшана (kṣaṇa) 90
кшаника (kṣaṇika) 80
кшаника-вада (kṣaṇikavāda) 79
кшетра (kṣetra) 149
кшетраджня (ksetrajna) 148, 149

лакшана (lakṣaṇa) 160
лакшьяртхам (lakṣyārtham) 103
лаукика (laukika) 31, 95, 150
лила (līlā) 103
липса (lipsā) 108
локаята (lokāyata) 11, 15, 17, 57, 59-62, 67-71, 140, 141, 148, 149
локоттара (lokottara) 31

мадхьяма (mādhyama) 25, 101
мадхьямика (mādhyamika) 32, 56, 99, 100, 101, 104, 128
майя (māyā) 4, 7, 9, 29, 32, 50, 52, 63, 87, 88, 89, 92, 96, 97, 116, 120, 126-128, 130, 138, 139, 141, 145, 155
мавана (manana) 95, 114, 115
манас (manae) 69, 71, 77, 82, 83, 86, 97, 134
мантра (mantra) 38, 42, 106, 60

матха (maṭha) 45
махавакья (mahāvākya) 111
махаяна (mahāyāna) 9, 16, 17, 30, 31-33, 37, 92, 93, 98, 140, 141
миманса (mīmāṃsā) 4, 23, 24, 43, 47, 66, 102, 107-111, 126, 141, 142
мокша (mokṣa) 4, 22, 23, 35, 115, 118, 152
мукти-йогья (mukti-yogya) 135
мукхья (mukhya) 75, 117
мулавидья (mūlāvidyā) 127
муладжняна (mūlājnāna) 84
мула-карана (mūlakāraṇa) 104

найя (naya) 72
найяика (naiyāyika) 25, 30, 56
нама (nāma) 86, 106
наракия (nārakīya) 71
настика (nāstika) 15, 16, 140
настика-мата
нейяртха (neyārtha) 75
нидана (nidāna) 85
нидидхьясана (nididhyāsana) 114, 115
нимитта (nimitta) 87, 128, 133
нираваймта (niravayava) 28
ниравирана (nirāvaraṇa) 85
нирвана (nirvāṇa) 83, 84, 85, 102
нирвикальпака-джняна (nirvikalpaka-jnāna) 131
ниргуна (nirguṇa) 111, 27
ниргуна-брахман (nirguṇa-brahma) 63, 124
нирджара (nirjarā) 71, 152
ниродха (nirodha) 83
нирупакхья (nirupākhya) 83
нитартха (nītārtha) 75
нитья (nitya) 76
нитья-мукта (nitya-mukta) 131, 135
нитья-сансарин (nitya-saṃsārin) 35
нихшреяса (niḥsreyasa) 108
нишпрапанча (niṣprapanca) 128
ниянтри (niyantṛ) 131
нияти (niyati) 14
ньня (nyāya) 18, 21, 131, 133, 135, 141
ньяя-прастхана (nyāya-prasthāna) 21

ом (oṃ) 26, 29, 34

пада (pada) 25, 33
пада (pāda) 22
падартха (padārtha) 71
панчаратра (pancarātra) 22, 50
папа (pāpa) 149
пара (para) 131
пара-вак (parā-vāk) 26
парадхина-нишешапти (parādhīna-viseṣāpti) 133
паралока (paraloka) 140
парама-гуру (paramaguru) 27
пsраману (paramāṇu) 80
парамартха (paramārtha) 104
парамартха-сатья (paramartha-satya) 102
парамартхика (pāramārthika) 4, 58, 67, 75, 77, 103
парам-пара (paraṃpara) 142
паратантра (paratantra) 134
паратантрата (paratantratā) 103
паривраджака (parivrājaka) 14
паринама (pariṇāma) 22, 63, 90, 116, 128
паринама-шакти (pariṇāma-sakti) 128
паринама-вада (pariṇāmavāda) 90, 116
парокша (parokṣa) 71, 111
парьяя (paryaya) 72
пашьянти (pasyantī) 25
прабодха (prabodha) 31
прабуддха (prabuddha) 31
праджня (prajnā) 28
праджня-гхана (prajnā-ghana) 28
пракара (prakāra) 129, 130
пракарана (prakaraṇa) 115
пракаша (prakāsa) 49
пракрита (prakṛta) 60
пракрити (prakṛti) 22, 30, 77, 89, 90, 121, 129, 133, 134, 145
пралая (pralaya) 115
прама (pramā) 130
прамана (pramāṇa) 23, 35, 62, 63, 65, 67, 94, 95, 98, 131
праматри (pramātṛ) 49, 122, 150
прамея (prameya) 150
пранин (prāṇin) 122
прапанча-абхава (prapanca-abhāva) 35
прапатти (prapatti) 132

прарабдха-карма (prārabdha-karma) 163
прасада (prasāda) 122, 132, 135
прасанга (prasaṅga) 73
прасангападана (prasaṅgāpadana) 101
прастхана (prasthāna) 21
прастхана-трайя (prasthāna-traya) 21, 52, 132
пратнбимба (pratibimba) 116
пратибхасика (prātibhāsika) 67
пратисанкхья-ниродха (pratisaṃkhyā-nirodha) 83
пратитья-самутпада (pratītya-samutpāda) 79, 89
пратишедха (pratiṣedha) 106
пратьябхиджня (pratyabhijnā) 49, 71
пратьябхиджня-даршана (pratyabhijnā-darsana) 49
пратьякша (pratyakṣa) 62, 67, 68, 70, 71, 95, 131, 134, 149
пратьяя (pratyaya) 83
праччханна-бауддха (pracchanna-bauddha) 9, 118
према (prema) 36
пунья (puṇya) 118, 132, 146, 149
пурана (purāṇa) 19, 38, 133
пурва (pūrva) 86
пурва-миманса (pūrva-mīmāṃsā) 4, 7, 11, 18, 34, 35, 37, 62, 98, 105-110, 112, 113, 124, 127, 132, 160
пурвапакша (pūrvapakṣa) 55
пуруша (puruṣa) 77, 105, 107, 121, 145, 155
пурушартха (puruṣārtha) 108
пхала (phala) 22

ракшака (rakṣaka) 131
рита (ṛta) 108
риши (ṛṣi) 19
рупа (rūpa) 83, 86, 154

савикальпака-джняна (savikalpaka-jnāna) 131
савишеша (saviseṣa) 131
сагуна (saguṇa) 75, 88, 128
сагуна-брахма (saguṇa-brahma) 75, 88, 103, 111, 112, 118
садасаданирвачання (sadasadanirvacanīya) 68, 89
садасаттва (sadasattva) 74
садришья (sādrsya) 134
садхана (sadhana) 22
сакшин (sākṣin) 61, 97, 98, 120-122, 134
салокья (salokya) 135
саманадхикарана (samānādhikaraṇa) 129
саманвая (samanvaya) 22, 75
самвара (saṃvara) 71, 152
самвитти (saṃvitti) 94
самврита (saṃvṛta) 30
самврити (saṃvṛti) 102
самврити-сатья (saṃvṛti-satya) 102
самипья (samīpya) 135
сампрадая (saṃpradāya) 20
сампрадая-вит (saṃpradāya-vit) 24
самудая (samudāya) 79, 81
самхита (saṃhitā) 19
самхити (saṃhiti) 80
сангха (saṅgha) 15, 16, 48, 140
сангхата (saṃghata) 82
санджня (saṃjnā) 82, 83, 154
санкета (saṅketa) 102
санкхья (sāṃkhya) 7, 18, 22, 30, 57, 77, 81, 87, 90, 116, 117, 119-121, 124, 126, 128, 133, 141
саннидхи (saṃnidhi) 109
санньясин (saṃnyāsin) 41, 43-45, 140
сансара (saṃsāra) 20, 30, 34, 62, 65, 69, 70, 74, 81, 85, 86, 101, 102, 120, 122, 135, 145, 152
сансарин (saṃsārin) 122
санскара (saṃskāra) 83, 85, 86, 154
санскрита (saṃskṛta) 83
сапта-анупапатти (sapta-anupapatti) 129
сарвагата (sarvagata) 116
сарвастивада (harvāstivāda) 78-80, 83-86, 90, 92-94, 154
сарнатха-айкья (sarvathā-aikya) 116
сарншти (sarṣṭi) 135
сарупья (sārūpya) 92, 94, 135
сат (sat) 68, 88, 100, 116
саткарья-вада (satkārya-vāda) 87, 89, 116, 128

саткаршана (satkarṣaṇa) 135
сат-чит-ананда (sat-cit-ānanda) 124
саутрантика (sautrāntika) 79-81, 83, 85
саюджья (sayujya) 135
свабхава (svabhāva) 70
свалакшана (svalakṣaṇa) 91
свапна (svapna) 28, 145
сварга (svarga) 108, 109
сварупа (svarūpa) 118
свасамведана (svasaṃvedanā) 82
сватантра (svatantra) 134
свям-пракаша (svayaṃ-prakāsa) 57, 98, 117
свям-сиддха (svayaṃ-siddha) 98
сиддха (siddha) 71, 76
сиддханта (siddhānta) 56
сиддхи (siddhi) 37
скандха (skandha) 80, 82-84, 86, 154
смрити (smṛti) 19, 21, 23, 38, 55, 71, 89
смрити-прастхана (smṛti-prasthāna) 21
снеха (sneha) 36, 135
спанда (spanda) 49
спарша (sparsa) 86
спашта (spaṣṭa) 71
спхота (sphoṭa) 26, 109
спхота-вада (sphoṭs-vāda) 109
спхота-шабда (sphoṭa-sabda) 26
спхут (sphuṭ) 26
спхута (sphuṭa) 26
става (stava) 51
стотра (stotra) 51
стути (stuti) 51
стхира (sthira) 111
сукшма (sūkṣma) 122
сутра (sūtra) 19-21, 56, 68, 75, 94, 110, 113, 115, 117, 143, 160, 162
сутракара (sūtrakāra) 20
сушупта (suṣupta) 28
сушупти (susupti) 118
сьядвада (syād-vāda) 73

тайджаса (taijasa) 28
тамойогья (tamoyogya) 135
таратамья (tāratamya) 134
тарка (tarka) 71, 96
тарка-видья (tarka-vidyā) 141
татхата (tathātā) 99
тика (ṭīkā) 51
титикша (titikṣā) 163
трилока (triloka) 146
тришна (tṛṣṇā) 86
турия (turīya) 28, 29

убхайя-веданта (ubhāya-vedānta) 132
упадана (upādāna) 86, 87, 128, 133, 159
упадхи (upādhi) 75, 77, 89, 117, 128, 142
упадхьяя (upādhyāya) 20, 142
упалабдхи (upalabdhi) 69, 94
упамана (upamāna) 62
упанишада (upaniṣad) 4, 7, 9, 10, 14, 19-22, 27, 30, 32, 43, 56, 61, 66, 75-77, 85, 92, 103-107, 110, 111, 114, 125, 138, 144, 145, 150
упарати (uparati) 163
упасана (upāsanā) 118, 132
уттара (uttara) 86
уттара-миманса (uttara-mīmāṃsā) 4, 105
уттара-пакша (uttara-pakṣa) 56

хайтука (haituka) 141
хету (hetu) 81
хинаяна (hīnayāna) 141

чайтанья (caitanya) 64, 117
чайтта (caitta) 80, 83
чакрака (cakraka) 102
чандала (cāṇḍāla) 45
чарвака (carvāka) 17, 141
чит (cit) 128, 130
читта (citta) 30, 77, 80, 82, 83
читта-матра (citta-mātra) 83, 99
читта-спанда (citta-spanda) 31
чодана (codanā) 108

шабда (sabda) 27, 35, 62, 85, 108, 150
шабда-бхавана (sabda-bhāvanā) 109
шабда-праманья (sabda-prāmāṇya) 110
шабда-нитьята (sabda-nityatā) 109
шад-аятана (ṣaḍ-ayatana [illegible]
шакти (sakti) 64, 84, 89, 103, 121, 133

шама (sama) 163
шарира (sarīra) 131, 133
шарирака (sārīraka) 119
шарира-паримана (sarīra-parimā-
ṇa) 76
шаририн (sarīrin) 122, 131
шастра (sāstra) 20, 28, 38, 70,
113
шлеша-вакрокти (sleṣa-vakrokti)
162
шравана (sravaṇa) 114, 115
шрамана (sramaṇa) 14
шраддха (śraddhā) 163
шрути (нruti) 19, 23, 33, 55,
57, 65, 69, 71, 74, 77, 78,
87, 89, 96, 103, 105, 109-
112, 114, 125, 132, 133, 142,
162
шрути-прастхана (sruti-prasthā-
na) 21
шуддха-лаукика (suddha-laukika)
31
шудра (sūdra) 19, 45, 61, 149
шунья (sūnya) 57, 79, 99-101
шуньявада (sūnya-vāda) 8, 10,
21, 32, 49, 78, 93, 99-103,
118, 145
шуньята (sūnyatā) 101
шушка-тарка (suṣka-tarka) 111

эка-дандин (eka-daṇḍin) 48
эки-бхава (ekī-bhāva) 127
эки-бхута (ekī-bhūta) 28
яга (yāga) 108, 160
ятхартха (yāthārtha) 134
ятхартхатва (yāthārthatva) 130

УКАЗАТЕЛЬ САНСКРИТСКИХ ПРОИЗВЕДЕНИЙ

Авиродха /часть Брахма-сутр/ (Avirodha) 22
Адвайта-пракарана /часть Мандукья-карик/ (Advaita-prakaraṇa) 29
Адвайта-сиддхи (Advaita-siddhi) 37
Адхьятма-патала-виварана (Adhyātma-paṭala-vivaraṇa) 52
Агама-пракарана /часть Мандукья-карик/ (Āgama-prakaraṇa) 28
Агама-шастра см. Мандукья-карики (Āgama-śāstra)
Айтарея-упанишада (Aitareyopaniṣad) 52
Айтарея-упанишада-бхашья (Aitareyopaniṣadbhāṣya) 52
Алаташанти-пракарана /часть Мандукья-карик/ (Ālataśānti-prakaraṇa) 31
Аннапурна-стотра (Annapūrṇā-stotra) 53
Анувьякхьяна (Anuvyākhyāna) 133-135
Апарокшанубхути (Aparokṣānubhūti) 54
Апта-миманса (Āpta-mīmāṃsā) 71, 152
Артхашастра (Arthaśāstra) 141
Арьявидья-судхакара (Aryavidyā-sudhākāra) 46
Атма-бодха (Ātmabodha) 53, 54
Атхарваведа (Atharvaveda) 19
Аштадхьяи (Aṣṭādhyāyī) 25

Брахма-канда /часть Вакья-падии/ (Brahma-kāṇḍa) 24-26, 10., 144, 160, 161
Брахма-сиддхи (Brahma-siddhi) 34, 35, 37, 127, 146
Брахма-сутра-бхашья (Brahma-sūtra-bhāṣya) 32, 36, 42, 43, 50-52, 55, 57, 61, 68, 69, 71, 74-81, 85, 88-91, 93, 94, 96, 97, 99, 103, 106, 107, 112, 115-117, 119, 139, 142, 143, 149-164
Брахма-сутры (Brahma-sūtra) 5, 6, 10, 20, 21, 24, 36, 42, 43, 50-52, 55-57, 61, 68-71, 74-81, 85, 88-91, 93-97, 99, 103, 106, 107, 112, 113, 115-117, 119, 127, 128, 133, 139, 140, 143, 149-164
Брихадараньяка-бхашья-варттика (Bṛhadāraṇyaka-bhāṣya-vārttika) 36
Брихадараньяка-упанишада (Bṛhadāraṇyakopaniṣad) 23, 36, 42, 44, 52, 64, 85, 93, 98, 99, 104, 106, 107, 118, 127, 143, 145, 150, 157-163
Брихадараньяка-упанишада-бхашья (Bṛhadāraṇyakopaniṣad-bhāṣya) 23, 36, 42, 52, 85, 93, 98, 99, 104, 106, 107, 118, 127, 143, 150, 157-163
Брихаспати-сутры (Bṛhaspati-sūtra) 59
Брихати (Bṛhatī) 160
Брихат-шанкара-виджая (Bṛhat-śaṅkara-vijaya) 38, 40, 42-44, 46
Бхавана-вивека (Bhavanā-viveka) 34
Бхаваньяштакам (Bhavanyaṣṭakam) 53
Бхагавадгита (Bhagavadgītā) 19, 21, 43, 52, 111, 133, 142,149
Бхагавадгита-бхашья (Bhagavadgītā-bhāṣya) 24, 43, 52, 111, 142, 149
Бхагавата-пурана (Bhāgavata-purāṇa) 133, 161

Бхаджа-говинда-стотра (Bhaja-govinda-stotra) 53, 148
Бхамати (Bhāmatī) 21, 36, 127
Бхикшу-сутра см. Брахма-сутры (Bhikṣu-sūtra)

Вайрагья-шатака /часть Шатака-траям/ (Vairāgya-sataka) 24
Вайтатхья-пракарана /часть Мандукья-карик/ (Vaitathya-prakaraṇa) 29
Вакья-падия (Vākya-padīya) 24-26, 107, 144, 160, 161
Варттика /коммент. Сурешвары к коммант. Шанкары к Брихадараньяка-упанишаде/ (Vārttika) 126
Веданта-дипа (Vedānta-dīpa) 128
Веданта-сара (Vedānta-sāra) 40, 128
Веданта-сутра-бхашья см. Брахма-сутра-бхашья (Vedānta-sūtra-bhāsya)
Веданта-сутры см. Брахма-сутры (Vedānta-sūtra)
Ведартха-санграха (Vedārtha-saṅgraha) 23, 116, 128, 163
Ведасара-шива-стотра (Vedasāra-siva-stotra) 53
Вибхрама-вивека (Vibhrama-viveka) 34
Виварана /коммент. к Панча-падике/ (Vivaraṇa) 126, 146
Вивека-чудамани (Viveka-cūḍāmaṇi) 54
Виджняпти-матрата-сиддхи (Vijnapti-mātratā-siddhi) 37
Видхи-вивека (Vidhi-viveka) 34
Вишну-самхита (Viṣṇu-saṃhitā) 128
Вишну-смрити (Viṣṇu-smṛti) 142
Вишну-шат-пади (Viṣṇu-ṣaṭ-padī) 53
Вритти /коммент. к Вакья-падии/ (Vṛtti) 25, 107
Вьясачали-шанкара-виджая (Vyāsācalī-saṅkara-vijaya) 39, 41

Гадья-бандха /часть Упадеша-сахасри/ (Gadya-bandha) 54, 114, 142, 162-164
Ганга-стотра (Gaṅgā-stotra) 53
Гаудапада-карика см. Мандукья-карики (Gauḍapāda-kārikā)
Гаудападия-карика см. Мандукья-карики (Gauḍapādīya-kārikā)
Гурваштакам (Gurvaṣṭakam) 53
Гуру-шанкара-виджая см. Брихат-шанкара-виджая (Guru-saṅkara-vijaya)

Дакшинамурти-стотра (Dakṣiṇāmūrti-stotra) 53
Даша-пракарана (Dasa-prakaraṇa) 133
Двадаша-манджарика-стотра см. Бхаджа-говинда-стотра (Dvadasa-manjarikā-stotra)
Девагама-стотра см. Апта-миманса (Devāgama-stotra)
Девьяпарадха-кшамапана-стотра (Devyaparādha-kṣamāpaṇa-stotra) 53
Джаймини-сутра см. Миманса-сутры (Jaimini-sūtra)
Дигха-никая (Dīgha-nikāya) 15
Дхарма-сутры (Dharma-sūtra) 52
Дхваньялока (Dhvanyāloka) 161, 162

Законы Ману см. Ману-смрити

Иша-упанишада (Īsopaniṣad) 52, 150
Иша-упанишада-бхашья (Īsopaniṣad-bhāṣya) 52, 150
Ишта-сиддхи (Iṣṭa-siddhi) 27, 37

Йога-сутра-бхашья (Yoga-sūtra-bhāṣya) 52
Йога-сутра-бхашья-виварана (Yoga-sūtra-bhāṣya-vivaraṇa) 52

Кавьяланкара (Kavyalaṅkāra) 162
Катха-упанишада (Kaṭhopaniṣad) 52, 145
Катха-упанишада-бхашья (Kaṭhopaniṣad-bhāṣya) 52
Каупина-панчакам (Kaupīna-pancakam) 53
Каушитаки-упанишада (Kauṣītakyupaniṣad) 44

Каушитаки-упанишада-бхашья (Kaușītakyupanișad-bhāșya) 44
Кена-упанишада (Kanopanișad) 52, 142
Кена-упанишада-бхашья (Kenopanișad-bhāșya) 52, 142
Кералия-шанкара-виджая (Keralīya-sankara-vijaya) 40
Комментарий к Айтарея-упанишаде см. Айтарея-упанишада-бхашья
Комментарий к Брахма-сутрам см. Брахма-сутра-бхашья; Шри-бхашья
Комментарий к Брихадараньяка-упанишаде см. Брихадараньяка-упанишада-бхашья
Комментарий к Бхагавадгите см. Бхагавадгита-бхашья
Комментарий к Вакья-падии см. Вритти
Комментарий к Иша-упанишаде см. Иша-упанишада-бхашья
Комментарий к Йога-сутре см. Йога-сутра-бхашья
Комментарий к Катха-упанишаде см. Катха-упанишада-бхашья
Комментарий к Каушитака-упанишаде см. Каушитака-упанишада-бхашья
Комментарий к Кена-упанишаде см. Кена-упанишада-бхашья
Комментарий к Мимаиса-сутрам см. Мимаиса-сутра-бхашья
Комментарий к Мандукья-карикам см. Мандукья-карика-бхашья
Комментарий к Мундака-упанишаде см. Мундака-упанишада-бхашья
Комментарий к Мадхьямика-карикам см. Прасанна-пада
Комментарий к Панча-падике см. Виварана
Комментарий к Прашна-упанишаде см. Прашна-упанишада-бхашья
Комментарий к Тайттирия-упанишаде см. Тайттирия-упанишада-бхашья
Комментарий к Таттва-сангрaхе см. Панджика
Комментарий к Чхандогья-упанишаде см. Чхандогья-упанишада-бхашья
Комментарий к Шветашватара-упанишаде см. Шветашватара-упанишада-бхашья
Кхандана-кханда-кхадья (Khaṇḍana-khaṇḍa-khādya) 32

Ланкаватара-сутра (Laṅkāvatāra-sūtra) 31, 33, 99
Лочана (Locanā) 161

Мадхьямика-карики (Mādhyamika-kārikā) 75, 102, 145, 158
Мандукья-карика-бхашья (Māṇḍūkya-kārikā-bhāșya) 32, 33, 52, 139, 145
Мандукья-карики (Māṇḍūkya-kārikā) 7, 27-33, 42, 52, 139, 144-146
Мандукья-упанишада (Māṇḍūkyopanișad) 27-29, 52
Ману-смрити (Manu-smṛti) 15, 140, 141
Матсья-пурана (Matsya-purāṇa) 141
Махабхарата (Mahābhārata) 19, 140
Махабхарата-татпарья-нирная (Mahābhārata-tātparya-nirṇaya) 133
Маха-бхашьи (Mahābhāșya) 25
Мимансанукраманика (Mīmāṃsanukramaṇikā) 34
Мимаиса-сутры (Mīmāṃsā-sūtra) 160, 161
Миманса-сутра-бхашьи (Mīmāṃsā-sūtra-bhāșya) 160
Мундака-упанишада (Muṇḍakopanișad) 52, 145
Мундака-упанишада-бхашья (Muṇḍakopanișad-bhāșya) 52

Найшкармья-сиддхи (Naișkārmya-siddhi) 36, 37, 126
Нирвана-шаткам (Nirvāṇa-șatkam) 53
Нити-шатака /часть Шатака-траям/ (Nīti-sataka) 24
Ньяя-макаранда (Nyāya-makaranda) 36
Ньяя-паришуддхи (Nyāya-parisuddhi) 57
Ньяя-сутра-бхашья (Nyāya-sūtra-bhāșya) 148

Падма-самхита (Padma-saṃhitā) 128
Падья-бандха /часть Упадеша-сахасри/ (Padya-bandha) 54, 66, 114, 162
Панджика (Panjikā) 61, 72, 151, 152
Панча-даши (Panca-dasī) 39
Панча-падика (Panca-pādikā) 121, 126, 143, 146, 159, 162
Панча-падика-виварана см. Виварана (Panca-pādikā-vivaraṇa)
Прачина-шанкара-виджая (Prācī-na-saṅkara-vijaya) 39, 45, 50
Прашна-упанишада (Prasnopaniṣad) 52
Прашна-упанишада-бхашья (Prasnopaniṣad-bhāṣya) 52
Прасанна-пада (Prasanna-pāda) 102
Пуруша-сукта /гимн Ригведы/ (Puruṣa-sukta) 127
Пхала /часть Брахма-сутр/ (Phala) 22

Рамаяна (Rāmāyaṇa) 19
Ригведа (Ṛgveda) 19, 127

Садхана /часть Брахма-сутр/ (Sādhana) 22
Самаведа (Sāmaveda) 19
Самнвая /часть Брахма-сутр/ (Samanvaya) 22
Санкхья-карики (Sāṃkhya-kārikā) 67
Санкхья-таттва-каумуди (Sāṃkhya-tattva-kaumudī) 67
Санкшепа-шанкара-виджая (Saṅkṣepa-saṅkara-vijaya) 39, 41-46, 50
Сарва-даршана-санграха (Sarva-darsana-saṅgraha) 39, 59, 141, 162
Сарва-даршана-сиддханта-санграха (Sarva-darsana-siddhānta-saṅgraha) 54, 59, 62, 69-71, 79, 83, 100, 148-150, 152, 154-156, 158
Сиддханта-муктавали (Siddhānta-muktāvalī) 127
Сиддхи-трайя (Siddhi-traya) 23, 128
Спхота-сиддхи (Sphoṭa-siddhi) 37

Тайттирия-упанишада (Taittirīyo-paniṣad) 33, 52
Тайттирия-упанишада-бхашья (Taittirīyopaniṣad-bhāṣya) 33, 52
Тантра-варттика (Tantra-vārttika) 160
Таттва-санграха (Tattva-saṅgraha) 47, 61, 72, 151, 152, 157
Таттвопаплавасимха (Tattvopaplāvasiṃha) 148
Тримшика (Triṃsikā) 158
Туптика (Ṭupṭīkā) 160

Упадеша-сахасри (Upadesa-sāhasrī) 33, 34, 55, 66, 114, 115, 139, 142, 162-164
Уттара-мимамса-сутра см. Брахма-сутры (Uttara-mīmāṃsā-sūtra)

Чарпата-манджарика-стотра см. Бхаджа-говинда-стотра (Carpaṭa-manjarikā-stotra)
Чодана-сутра /часть Шлока-варттики/ (Codanā-sūtra) 108
Чхандогья-упанишада (Chāndogyo-paniṣad) 23, 52, 87, 111,155
Чхандогья-упанишада-бхашья (Chāndogyopaniṣad-bhāṣya) 52, 87, 155

Шабара-бхашья см. Мимамса-сутра-бхашьи (Sābara-bhāṣya)
Шад-даршана-самуччая (Ṣad-darsana-samuccaya) 17, 71, 141, 149, 152
Шанкарабхьюдая (Saṅkarābhyudaya) 40
Шанкара-виджая-виласа (Saṅkara-vijaya-vilāsa) 39, 45
Шанкара-диг-виджая-сара (Saṅkara-digvijaya-sāra) 40
Шанкара-мандара-саурабха (Saṅkara-mandara-saurabha) 46
Шарирака-сутра см. Брахма-сутры (Sārīraka-sūtra)
Шарирака-сутра-вритти (Sārīraka-sūtra-vṛtti) 22
Шатака-траям (Sataka-trayam) 24, 143, 144

Шата-шлоки (Sata-sloki) 54
Шветашватара-упанишада (Svetās-vataropaniṣad) 52, 128, 145, 155
Шветашватара-упанишада-бхашья (Svetāsvataropaniṣad-bhāṣya) 52
Шиванамавальяштакам (Sivanāmā-valyaṣṭakam) 53
Шивананда-лахари (Sivānanda-laharī) 13, 38, 53, 59, 78, 105, 113
Шивапарадха-кшамапана-стотра (Sivāparādha-kṣamāpaṇa-stotra) 53
Шлока-варттика (Sloka-vārttika) 108, 160
Шри-бхашьи (Srī-bhāṣya) 88, 128, 129, 131, 140
Шрингара-шатака /часть Шатакатраям/ (Sṛṅgara-sataka) 24
Шри-шанкара-виджая-макаранда (Srī-saṅkara-vijaya-makaranda) 146

Яджурведа (Yajurveda) 19
Яшастилака (Yasastilaka) 47

SUMMARY

N.V. Issyeva. *Śaṅkara and Indian Philosophy.* The book deals with the concepts and notions of Advaita- Vedānta, an Indian religious and philosophic school which continues to have a profound influence on spiritual and intellectual life of India. The author is interested in the ideas of Śaṅkara (ca. 7th-8th c.c. A.D.), a founder of Advaita–who is considered to be the greatest Indian thinker of the early Mediaeval period. In his version of Advaita Śaṅkara elaborated the notion of ultimate liberation *(mokṣa)* as identity of *Ātman* (Self, spirit) and *Brahman* (higher reality), that of *māyā-avidyā* (ignorance as cosmic illusion), as well as the concept of dialectical relationship between *Nirguṇa-Brahman* (higher Brahman devoid of attributes), *Saguṇa-Brahman* (personified God, or Īśvara) full of auspicious attributes) and *jīva* (individual soul). The aim of this study is to trace Śaṅkara's ideas against the background of contemporary religious and philosophic thought, showing both similarity and bitter controversy between Advaita and its orthodox and heterodox opponents.

The book is based on original Sanskrit writings by Śaṅkara, primarily, his major philosophic work *Commentary on the Brahma-sūtra of Bādarāyaṇa,* as well as his commentaries on *Bhagavadgītā,* ten principal Upaniṣads, treatises *Upadeśa-sāhasrī, Viveka-cūḍāmaṇi,* and his religious poetry. It includes a biographical sketch (based on hagiographical sources), classification of Śaṅkara's main works, historical introduction, indices and select bibliography.

The author minutely analyses Śaṅkara's criticism of his opponents; nevertheless, in spite of his perfect reasoning, Śaṅkara attributed only relative value to this method. The limits of logical argumentation, together with those of ritual practice and ordinary experience, are set within the frame of *aparavidyā,* or profane, phenomenal knowledge. An argument offered on the level of *aparavidyā* may contain insiguificant cavils and quibbles; a lot of similar objections, on closer examination, prove to be valid against Śaṅkara's own Advaita. These arguments are to be taken for what they are worth, judging their value one should make amends as regards the context of the polemics. The higher level of knowledge *(paravidyā)* reflects essential divergencies or rival systems: it also presupposes a constant appeal to Vedic texts *(śruti).* A two-level structure of philosophic polemics correlates with Śaṅkara's notion of the two groups of *śruti* sayings, that is, the *vyāvahārika* (from the point of view of phenomenal experience) and the *pāramārthika* (that of ultimate truth). Both groups, each in its own wsy, constitute a mediation between a specific, personal consciousness and the ultimate spiritual reality *(Ātman-Brahman),* and contribute to gradually approaching this new level of existence.

The chapter discussing Śaṅkara's polemics with the Lokāyatikas (Indian materialists) and the Jainas focuses on the apophatic role of *śruti* in the attainment of *Ātman-Brahman.* According to Advaita, *ātman* is an inner basis of any experience and judgement— and, for this reason, it cannot become an object of its own, the only thing that may be said about it is that it exists. Ātman in Advaita constitutes pure consciousness which cannot grasp itself because it is unutterable, indefinable. This explains why *ātman* cannot be taught about in a direct manner and why every attribute ascribed to it is only valid on the plane of

profane knowledge. Thus, the preparation of an ordinary person to the realization of *ātman* cannot be taught about directly and every attribute ascribed to it is *void*; *ātman* cannot be achieved through inference and categorial thinking: the only way open to him would be to draw closer to the moment of a sudden leap into the new reality with the help of axiomatic and rigid mythological texts. Vedic sayings of *pāramārthika* level relating to the identity of *ātman* and *Brahman* are notoriously abounding in metaphors and parables which do not serve to determine the subject but, so to speak, to describe it, touching upon this essentially evasive topic . According to Advaits, the function of *pāramārthika* sayingus is unique and cannot be made for by other sources of knowldge. Although even the *śruti* texts cannot guarantee the attainment of *Ātman,* they msde it possible to stay in the vicinity of this entity by apophatically removing every attribute ascribed to it from the beginning.

The chspter on polemics between Śaṅkara and Buddhists reveals yet another function of *śruti* in his system. At first glance, for example, there is not much difference between the Buddhist notion of *nirvāṇa* (which boils down to the destruction of fundamental iguorance) and the higher knowledge in Advaita which is identical with *ātman* and also related to the ending of *avidyā.* However, in Śaṅkara's system *avidyā* is regarded as a universal potency *(śakti)* depending on Brahman and causing the individuation of souls. Here liberation occurs not only through higher knowledge because it is nothing but this knowledge (or consciousness) which existed before the creation of the Universe. Roughly speaking, it is not only the purpose and goal but also the cause itself. Just like Buddhist Sarvāstivāda, Advaita places the liberation beyond the causal chain of phenomena but it is only possible due to the notion of its identity with eternal Brahman, so that the liberation regarded as higher knowledge (or pure consciousness) precedes this chain and pre-supposes it.

Remarkably, for Śaṅkara the problem of the emergence of *avidyā,* which sets into motion the wheel of phenomenal existence, was equivalent to that of creation of the world by God (Īśvara). By insisting on the initial identity of *Brahman* and living soul, as well as on the identity of *māyā* (creative power of *Īśvara*) and *avidyā* (iguorance), Śaṅkara easily shifts the angle of polemics from guoseological and psychological sphere to the ontological one. Though there is much in common between the concept of the activity of *avidyā* and that of the origination of inner tendencies *(vāsanā)* in Buddhist Vijñānavāda, the infinite regress of the causal chain of events is easily broken by the Advaitist. However, this is not because its basis is formed by real external objects rejected by the Buddhist, but due to the idea of creation. This notion makes it possible to realize that essentially restless activity of *avidyā* is by no means self-originated, and, therefore, should have an end.

Eventually, a striking similarity between theoretical notions of Śūnyavāda and those of Advaita literally leaps to the eye. It was Śūnysvāda which elaborated the notion of two aspects or levels of reality which was subsequently followed by Advaita. The Śūnyavādins maintained that the fact of relativity and inter-dependence of all *dharmas* makes it impossible to provide reality with an ultimate definition and, therefore, the final liberation is to be achieved by removing all the descriptions and attributes of consciousness. These concepts have a lot of similsr features with Advaita teaching. As is known, however, Śaṅkara considered the Buddhists to be his main adversaries. He believed that a doctrine which could be interpreted as a kind of 'psycho-technique' was extremely hostile to his own system. The line of demarcation is again supplied by the reference to *śruti* texts. Now Śaṅkara is keen on stressing the importance of the secondary (vyāvahārika) group of scripture sayings. In his opinion, these texts ac-

complishing a cataphatic function of describing *Saguṇa-Brahman (Īśvara)* and relating to creation which started as a mere pastime (līlā) of God, the origin of māyā-avidyā, etc., deserve as much attention as the first group. According to Śaṅkara, this is the only proper attitude for a person who aspires after liberation, as it gives one an opportunity to get hold of something transcending one's own being, something started at a specific time-point (as long as the notion of time continues to make sense for this person). Only with the help of *vyāvahārika śruti* aphorisms which ultimately have only metaphoric meaning – but despite this should be accepted in full and seriously – an adept may regard his way to liberation as a way to something which really exists and existed before; and therefore his transition to higher reality would not appear to him as a kind of remoulding and restructuring within his own conscionsness.

In the last chapter, dealing with Śaṅkara's atiitude towards systems standing most closely to his own—— Pūrva-Mīmāṃsā and Sāṃkhya – the author tries to elucidate Śaṅkara's notion of Vedic scripture and the role of language in the spiritual development of an individual. It is suggested, for example, that the difference between the Advaita and the Mīmāṃsā approaches to Vedic revelation was explained by their views of the natare and functions of language. In contrast with the followers of Mīmāṃsā who ascribed great importance to the passages of *śruti* dealing with direct injunctions *(vidhi)* and prohibitions, Śaṅkara was mainly interested in so-called 'explanatory sayings' *(arthavāda)*. These constitute a manner of thinking by analogies which is pivotal to Advaita; Śaṅkara never considered Vedic sayings to be a sort of an auxiliary instrument designed to bring an immature and dependent adept to perform necessary actions. In his opinion, all *śruti* texts form an integral and organic whole. The most important of these are those which are 'useless' and devoid of purely pragmatic meaning; they only help focus our attention on *ātman*. And such an angle-shifting presupposes a different view of language, giving priority not to its descriptive function but mainly to the evocative. The beginning of adept's gradual ascending to *Īśvara* requires an intermediate link between the Creator and a living soul *(jīva)*; this link is provided, on the one hand, by *śruti* revelation, and on the other, by the poetical language of the sages. Unlike the situation where direct relationship is out of the question (which is true of *jīva* and *Nirguṇa-Brahman*), there is an ontological possibility of inter-connection, opened for basically commensurable *ātmans*, both obscured by the veiling power of *avidyā*. Īśvara creates a hierarchy of being, forming a kind of subsequent steps leading to liberation (cf. *analogia entis* of Thomas Aquinas), while the merit and even the duty of an adept are called to meet these efforts half-way, creating a sort of poetic analogy of being in order to reflect Īśvars's play *(līlā)* of creation by his own pious and poetical works. Here the author's conclusions are to some extent supported by the fact that Śaṅkara was not only a prominent philosopher but also a talented religious poet.

Thus, it may be concluded thst the analysis of Advaitu polemics was as a sort of pretext for determining the role of *śruti* in Śaṅksra's philosophy. The author claims that the Advsitist's constant reference to *śruti* sayings was not simply a tribute to his traditional and cultural background, as is generally believed. Vedic texts play a serious theoretical function of securing an inner intellectual balance to his system, valid for every specific problem arising in polemics.

It may be stated that Śaṅkara's creative activity – both in the sphere of religious poetry and in that of philosophy (despite its unmistakably scholastic tinge) – wss mainly modelled after the pattern of *śruti* texts.

СОДЕРЖАНИЕ

Введение 3

Глава 1. Предыстория и становление веданты 13

Идейная борьба в Индии: веданта и неортодоксальные учения в исторической ретроспективе 13

Предшественники Шанкары 18

Глава 2. Биография Шанкары и его основные произведения . . . 38

Жизнь Шанкары 38

Работы Шанкары. Надежность атрибуции и композиционные особенности 50

Глава 3. Чистый брахман как сознание: апофатическая теология и проблема противоречия 59

Адвайта Шанкары и локаята 59

Адвайта и джайнизм 70

Глава 4. Брахман как бытие: катафатическая теология и дерзость "еретиков" 78

Полемика Шанкары с сарвастивадой 78

Шанкара и махаянские школы буддизма 92

Глава 5. Брахман в языке и ритуале: свобода и этические обязательства 105

Адвайта и пурва-миманса 105

Вопрос о человеческой душе: адвайта и ее ближайшие противники 114

Заключение 124

Развитие веданты после Шанкары 126

Примечания 138

Библиография 165

Указатель имен 178

Указатель санскритских терминов 183

Указатель санскритских произведений 191

Summary 196

Научнов издание

Исаева Наталья Васильевна

ШАНКАРА И ИНДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Утверждено к печати
Институтом востоковедения
АН СССР

Редактор *Л.Ш.Фридман*
Младший редактор *О.П.Вечерина*
Художник *Л.Л.Михалевский*
Художественный редактор *Б.Л.Резников*
Технический редактор *Л.Н.Кузьмина*
Корректор *Т.А.Кузнецова*

ИБ № 16517

Сдано в набор 24.04.90
Подписано к печати 15.01.91
Формат 60×88 1/16. Бумага офсетная № 1
Печать офсетная. Усл. п.л. 12,22. Усл. кр.-отт. 12,4
Уч.-изд.л. 15,26. Тираж 20000 экз. Изд. № 6937
Зак. № 78. Цена 3 р.

Ордена Трудового Красного Знамени
издательство "Наука"
Главная редакция восточной литературы
103051, Москва К-51, Цветной бульвар, 21

3-я типография издательства "Наука"
107143, Москва Б-143, Открытое шоссе, 28